



Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Bellas Artes  
Master Universitario en Investigación  
en Arte y Creación

# TFM

Trabajo Fin de Master



Diego Posada Gómez

Título:

**SUJETOS LEGIBLES, SUJETOS ILEGIBLES. UNA  
GUÍA PASO A PASO.**

Autor/a: Diego Posada Gómez

Tutor/a: Aurora Fernández Polanco

Área temática: Arte-Creación-Producción.

Línea de Investigación en la que se encuadra el TFM:  
Género y teoría queer

Convocatoria: Septiembre.

Año: 2016





Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Bellas Artes  
Master Universitario en Investigación  
en Arte y Creación

# TFM

Trabajo Fin de Master

Título:

**SUJETOS LEGIBLES, SUJETOS ILEGIBLES. UNA  
GUÍA PASO A PASO.**

Autor/a: Diego Posada Gómez  
Tutor/a: Aurora Fernández Polanco

Área temática: Arte-Creación-Producción.

Línea de Investigación en la que se encuadra el TFM:  
Género y teoría queer

Convocatoria: Septiembre.  
Año: 2016





# Índice

<b>Resumen/Abstract .....</b>	<b>7</b>
<b>Primera Introducción .....</b>	<b>9</b>
(Como introducir a Fidelina en la universidad)	
<b>Segunda Introducción .....</b>	<b>11</b>
(Pequeño manifiesto del proyecto)	
<b>Tercera Introducción .....</b>	<b>17</b>
(instrumentos)	
<b>Paso 1 .....</b>	<b>19</b>
Gobiernos anales, casos de la vida real	
<b>Paso 1.1 .....</b>	<b>20</b>
Gobiernos anales	
<b>Paso 2. ....</b>	<b>23</b>
La construcción de la sexualidad	
(El dispositivo de sexualidad)	
<b>Paso 2.1 .....</b>	<b>25</b>
Pornografía como dispositivo sexual	
Postporno como producción contra sexual	
<b>Paso 3 .....</b>	<b>29</b>
Hazte tu mismo, Tecnologías del yo y	
literatura de autoayuda	
<b>Paso 4 .....</b>	<b>40</b>
Implantación de biopolítica	
y la expoliación de los saberes populares sobre el cuerpo	
<b>Paso 4.1 .....</b>	<b>42</b>
Caza de brujas	
<b>Paso 5 .....</b>	<b>46</b>
Histéricas, brujas, faggots, maricones y casi hombres	
<b>Paso 5.2 .....</b>	<b>47</b>
Faggots-maricones	
<b>Paso 5.3 .....</b>	<b>51</b>
Aparatos de producción de la sexualidad, la invención del vibrador	

<b>Paso 5.4</b> .....	57
La histeria, la enfermedad para ser vista	
 <b>Paso 5.5</b> .....	63
La histeria también es masculina	
 <b>Paso 6</b> .....	68
Llamémoslo género	
 <b>Paso 6.1</b> .....	75
Performatividad y plasticidad de género	
 <b>Paso 7</b> .....	77
La ilegibilidad o la rarificación de la normalidad	
 <b>Introducción final</b> .....	80
(o conclusión de la abertura: procurar dejarla abierta)	
 <b>Bibliografía</b> .....	84
 <b>Índice de imágenes</b> .....	87

# Resumen

Este proyecto esta centrado en formas de poder y saber sobre el cuerpo y el sujeto que organizan, administran, dan nombre y penetran. Estas formas de poder funcionan construyendo una legibilidad del sujeto desde la cual se le reconoce y controla. Esa legibilidad es enteramente construida y artificial sin embargo funciona como una esencia incuestionable de las personas. El recorrido que toma este trabajo empieza en el ano, como órgano utilizado como modelo de asignación de funciones precisas y exclusivas de cada parte del cuerpo, que dan significados y construyen identidad. Seguidamente se trata la construcción moderna de la sexualidad, la implantación de un poder sobre la vida y la erradicación de los saberes populares del cuerpo, reemplazados por saberes expertos de la medicina. Después de lo cual toma lugar la histeria, como un enfermedad predominantemente femenina, que sirvió para crear la categoría patologizada de mujer y que al mismo tiempo era utilizada para patologizar a los hombres femeninos. Por este uso regulador y constitutivo de la diferencia sexual se propone el concepto médico de género como heredero de la histeria, que fue creado en principio para normalizar quirúrgicamente a niños intersexuales. La perspectiva del proyecto es una perspectiva queer o marica, que busca desnaturalizar, cuestionar y generar interferencia en la legibilidad de los sujetos como forma de categorización y gobierno.

Palabras clave: Cuerpo, género, histeria, queer, saber, poder.

# Abstract

This project is focus on ways of power and knowledge over the body and the subject. Those ways of power and knowledge, that organizes, name and penetrate, work making a legibility of the subject, from which it will be identified and controlled. That legibility is entirely built and artificial, however it seems to be as an unquestionable people's essence. Firstly, the path of this work starts in the anus, as an organ that has been used to build a model, from which every part of the body will be assigned with specific and exclusive functions, used to attribute meanings and make identities. Secondly, the shaping of modern sexuality, the deployment of a power over life, and the eradication of popular knowledge of the body, will be addressed. Thirdly, hysteria will be addressed as a way of builds the women as pathological category, and also as a way of phatologising male femininity. As a consequence of that regulatory and sex differential uses of hysteria, the gender medical concept is proposed as the successor of that malady, since gender concept was firstly developed to normalize intersexual children in surgical procedures. The view of this project is a from a queer perspective, that aims to denature, question, and create an interference in the legibility of subjects, as way of categorized and governed them.

Key words: body, gender, hysteria, queer, knowledge and power.



# Primera Introducción

## (Cómo introducir a Fidelina en la Universidad) ✂

Fidelina era una mujer<sup>1</sup>.



Pobre, pequeña, robusta, brava e histérica<sup>2</sup>.

Amorosa, afectiva y violenta.

Practicante ferviente de La Fe Católica, en una latitud del planeta donde nada puede mantener su pureza<sup>3</sup>, ni La Fe, ni nada (nunca existió pureza). Vivía en el barrio Ciudad Kennedy,



que por casualidad y de manera indirecta, tendría un nombre ligado con su tocayo y líder de la Revolución Cubana Fidel<sup>4</sup>. En su cuadra, como probablemente pasaría entonces en todas las calles de esa ciudad andina, los maridos golpeaban a sus mujeres, les pegaban en la casa y en la calle. Era una violencia, que como símbolo de masculinidad debía hacerse pública. Discutía un día furiosa con su esposo, con las manos empuñadas en la cintura y con cara de fiera, levantaba su cabeza y la alejaba de su cuerpo chaparro. Se hacía grande, como

mujer>>, <<socialización de las conductas procreadoras>>, <<pedagogización del sexo del niño>> y <<psiquiatrización del poder perverso>>. El conocimiento científico llega incluso a crear la categoría nosológica de homosexualidad “para clasificar lo inclasificable” (Hocquenghem, 2009, p. 23), “el sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault, 2011, p. 43). Así saberes catalogadores de las muy diversas prácticas sexuales, darán nombre y definirán identidades. Convirtiendo prácticas en identidades categóricas.

Pero más adelante, en el siglo XX, surgirán saberes que parten de la enunciación propia de las categorías que habían sido producidas como perversas. Saberes que se produci-

<sup>1</sup> Este texto, producido en un contexto universitario tuvo que iniciar, por varias razones con un relato y dejar otro tipo de voz más cercana a las formas tradicionales de la academia en las notas al pie, en los márgenes del cuerpo textual. La primera razón fue porque el primer intento de posicionar este trabajo me llevo a nombrarlo como una práctica crítica; siguiendo la noción de crítica dada por Michel Foucault y Judith Butler, que la definirán como una práctica en sí misma, que busca no ser gobernado de una forma particular en la que no se quiere ser gobernado (Butler, 2001). Para Foucault la crítica implicará un posicionamiento del sujeto frente a los discursos de verdad, así definirá la crítica como “el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho [*le sujet se donne le droit*] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (Foucault citado por Butler, 2001, p.4). Sin embargo, sentía el peso de la tradición de La Crítica en El Pensamiento Occidental.

—Para entender que es la crítica tiene que leer las tres críticas de Kant —me decía una voz masculina.

Esto me llevó a trasladar lo que estaba llamando práctica crítica, a situarlo en una historia de la que inevitablemente soy heredero. Fidelina, una mujer que nunca tuvo, ni de lejos, oportunidad alguna de estudiar en una universidad, realizaba prácticas críticas. Cuestionaba los discursos de verdad que la gobernaban, que dictaban sobre su cuerpo y hacía públicos estos cuestionamientos —que eran ya políticos de por sí—, llevando a colectivizar decisiones de las mujeres de su manzana, sobre la gestión de sus propios úteros y su sexualidad. Me es necesario hablar aquí de Fidelina para producir un tipo de <<conocimiento situado>> (Haraway, 1995), como pretendo, un saber que parte del posicionamiento ideológico y personal de quien lo produce, que pone en evidencia sus intenciones políticas, en contraposición al <<testigo modesto>> (Haraway, 2004), esa voz tradicional de las ciencias que pretende neutralidad y universalidad y que así esconde su mirada

política y sus intenciones al hablar de los otros. Fidelina fue mi abuela que no llegue a conocer, pero sus actos, los relatos y la memoria sobre su

historia han sido imprescindibles en mi formación. Fidelina fue partícipe de micro-revoluciones, que distan de las Revoluciones que cambian La Historia (en mayúscula y narradas con voz masculina), estas cambian las historias, localmente, en cada cuerpo, cada casa y cada calle, y se extienden así como la hierba mala.

<sup>2</sup> Otra razón importante para incluir aquí este relato, es la relación de Fidelina con la defensa y gestión de su cuerpo. Foucault (2011) argumenta que desde el siglo XVII se inicia una forma de poder sobre la vida al que llamará biopolítica: “La vieja potencia de la muerte, en la cual se simboliza el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida.” (p. 130). Esa forma de poder sobre la vida se centró en el control y la modificación de los cuerpos y parte fundamental para esto fue el desarrollo del <<dispositivo de sexualida-

d>> (Foucault, 2011), que más que reprimir la sexualidad la produjo. Foucault (2011) identificará “cuatro grandes conjuntos estratégicos que despliegan a propósito del sexo dispositivos específicos de saber y poder” (p.98) los cuales serán: <<histerización del cuerpo de la

rán desde la primera persona de yoes maricas, bollereros y trans, y entre una gran cantidad diversa de yoes perversos. De ahí surgirán prácticas teóricas tales como la teoría queer que “proviene directamente del activismo, se trata de un <<saber situado>> (Donna Haraway) que emerge de las estrategias de lucha frente a la normalización inventadas durante el último siglo por las minorías sexopolíticas.” (Preciado, 2009, p. 150). Los saberes que se produzcan en esta investigación se darán desde mi yo marica influenciados por prácticas epistemológicas como la teoría queer, contaminadas además por el pensamiento y los modos de hacer popular de los barrios de Bogotá de donde surge mi propia historia.

3 La última razón (que expondré aquí) de este relato, es que considero que la investigación artística es y debe ser una práctica impura, permeable, que se deja contaminar;

erizada. Él, que como todos ellos, no podían permitir que una mujer les revirara, la intento aplacar de una bofetada. Ella tomo aire, se hizo todavía más grande, más roja y más histérica, cogió lo primero que tuvo a la mano, que fue una percha de ropa, y se lo mando a la cara, le abrió la mejilla, y para completar dio un grito chillón y tremendo que seguro que escucho más de un vecino:

no solo de las demás disciplinas universitarias, sino también de prácticas y del pensamiento popular, debe ser una investigación que observa y valora los contextos en los que se desarrolla. Sin embargo, creo profundamente que la investigación artística no debe copiar o adaptarse a métodos científicos, debe

# a mí no me pega

Pero Fidelina no era reconocida es su cuadra solo por su braveza y sus gritos. Los niños llevaban a ella todo ser desamparado que encontraban en las trochas del barrio. Pájaros heridos a los que llegó incluso alguna vez a coser<sup>5</sup> el vientre (con los mismos hilos y agujas con los que zurcía las medias, pero esterilizados con aguardiente), perros vagabundos que terminaban siendo parte de las familias, alimentados con las sobras, donde la comida escaseaba. Sus comadres la llamaron loca por dejar que se bañara en su ducha la loca de la calle que un día llevaron a ella sus hijas. Su liderazgo marco hitos históricos de la cuadra, dos especialmente. 1.El primero fue organizar la cola del cocinól,



Encontrar en el arte formas propias de investigación permitirá la reinención y la construcción constante de las mismas. El arte inventa formas de hacer; y creo que la investigación y la teoría que se da en la academia desde las artes debe considerarse también una forma de hacer, una práctica artística, de cuyas formas los artistas debemos hacernos responsables. El arte es una práctica contaminada, pero también contaminante. Las prácticas artísticas tienen el potencial de afectar las disciplinas académicas, siempre que no se apresen en métodos disciplinarios que las esterilicen.

4 A principios de la década de 1960, el gobierno del presidente Kennedy, en respuesta por la revolución de la isla y su importante eco en el resto de países de la zona (el acercamiento de futuras revoluciones y el surgimiento y fortalecimiento de guerrillas comunistas), daría

el combustible con el que se cocinaba, y que las mujeres recogían en bidones de plástico el día que iba al barrio el camión repartidor. La repartición del cocinól duraba un día entero de caos, y era además motivo de conflictos. Fidelina hizo una colecta con la que compró una sogá muy larga, el día que iba el camión cada mujer metía la manija del bidón en la sogá, produciendo una fila organizada que no requería de la presencia de ellas. 2. En Bogotá corrían rumores contraceptivos. Cansada ya, después de ocho partos, Fidelina se puso al tanto. Decidió, en contra de La Fe que la gobernaba y de las voces de los maridos que decían que los métodos anticonceptivos eran para putas e infieles, ponerse la te de cobre, el DIU. Pero antes, hizo —casi— vpublica su decisión: se lo dijo a las comadres de la cuadra, que se entusiasmaron a seguirla. Entre todas contrataron un bus de la empresa Panamericana de Transportes y sin que un solo marido se enterara de nada, se fueron para Profamilia en el barrio Teusaquillo a instalarse el Dispositivo Intrauterino.

mirar hacia sí misma y su historia. Hito Steye (2010) señala que:

[d]esde la década de 1920, tienen lugar debates extremadamente sofisticados sobre las epistemologías artísticas en torno a términos como hecho, realidad, objetividad e investigación dentro de los círculos de fotógrafos, cinematógrafos y artistas soviéticos. Para los fotógrafos, un hecho es un resultado de un proceso de producción. Hecho viene de factum, facere, hacer. Así pues, en este sentido, el hecho se fabrica o incluso se inventa.

inicio a la Alianza para el Progreso, una millonaria inversión que se administraría por medio del Banco Interamericano de Desarrollo. Este programa traería importantes cambios y avances populares, mostrando las ventajas humanitarias del capitalismo norteamericano. En el caso concreto de Fidelina y su familia, se tradujo en un crédito para la autoconstrucción de su casa en el barrio que tomaría el nombre del presidente que lo visitaría en 1961.

5 Me reclamo heredero de las prácticas, los conocimientos y las preguntas de Fidelina, mi abuela, que la llevaron a politizar su útero. Y propongo mi escritura como una práctica femenina, como la costura y el tejido que le enseñaban a las niñas en los colegios, y que llegaba a niveles de destreza y conocimiento aplicables incluso a la cura de un animal.



# Segunda Introducción

(Pequeño manifiesto del proyecto)



Fig.1

Tomas metiendo el dedo en su propia llaga, una llaga que se ha hecho a sí mismo para saber si ese que toca por dentro es él: horrorizado (y con placer) se pregunta ¿qué soy yo mismo?]. La abertura que propongo no tiene intenciones científicas de *‘demostrar la verdad’*, tampoco de definir, organizar categorizar. Al contrario, tiene intenciones de cuestionar, de dudar sobre *la verdad* que ha sido desarrollada sobre ese cuerpo que ahora se hurga a sí mismo. Se trata más de abrir un agujero para sembrar dudas sobre mi propio cuerpo que ha sido asignado como masculino y que al mismo tiempo se ha señalado por fuera de los márgenes de la masculinidad.

Esta guía de autoayuda se escribe desde la perspectiva del fracaso y no la del éxito. El fracaso es una alternativa al éxito que se mide desde los estándares heteropatriarcales (Halberstam, 2011). Desde la visión del fracaso se valora lo que no es serio, incluso lo que puede llegar a ser considerado tonto:

Ser tomado en serio significa perderse la oportunidad de ser frívolo, promiscuo e irrelevante. El deseo de ser tomado serio es precisamente lo que obliga a la gente a seguir los caminos probados y verdaderos de la producción del conocimiento (...). En efecto términos como *serio* y *riguroso* tienden a ser palabras clave, en la academia al igual que en otros contextos, para la rectitud disciplinaria [disciplinary correctness]; señalan una forma de entrenamiento y aprendizaje que confirma lo que es ya sabido de acuerdo a los métodos aprobados de saber, pero no permiten ideas visionarias o fantasías (Halberstam, 2011, p.6).

**2. Me centro en el cuerpo, entendiéndolo como una entidad que reúne cultura/naturaleza (una división ya imposible: culturalaleza) en uno.** Con un especial interés en las formas en las que ha estado relacionado

con el poder y el saber, por medio de prácticas y técnicas (religiosas, médicas, disciplinarias, biológicas, discursivas, performativas) que organizan, dan nombre, dividen, controlan, penetran y producen el cuerpo y su inteligibilidad. ¿Qué podría identificar de mi cuerpo cómo natural y qué como una construcción social? No valdría la pena intentar encontrar una respuesta que clarifique y divida lo natural/y social, en especial si se tiene en cuenta que la idea misma de *la naturaleza*, ha sido construida y teorizada

históricamente con intenciones políticas heteropatriarcales y colonialistas. “Al construir la categoría de la naturaleza, las ciencias naturales imponen límites a la historia y a la formación personal. Por lo tanto, la ciencia forma parte de la lucha por la naturaleza de nuestras vidas” (Haraway, 1995, p.72)<sup>1</sup>. Nuestros cuerpos han sido modificados, alterados desde lo biológico incluso antes de nacer. Y aún de no haber sido afectados en lo biológico, las interpretaciones y asignaciones de funciones a cada órgano, desde los discursos hegemónicos, generan un campo de uso limitado del cuerpo. Desde antes de nacer se nos asignan categorías bajo las cuales se espera que rijamos nuestra conducta y bajo las mis-

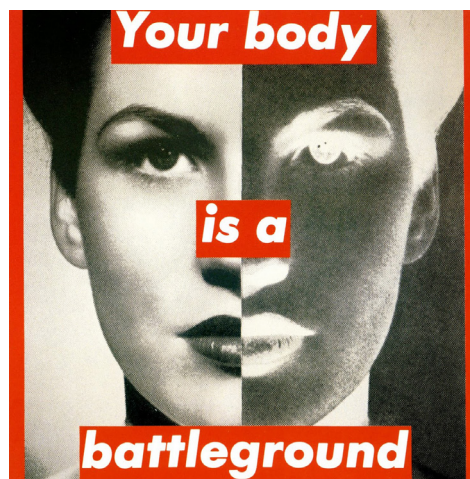


Fig.2

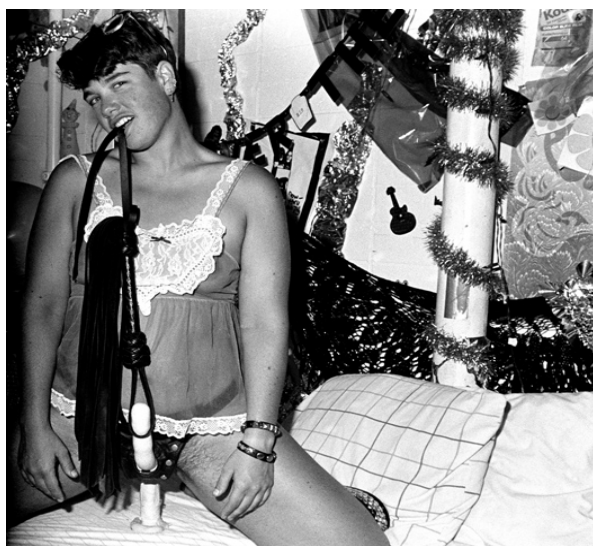


Fig.3

mas se nos juzgará como normales o abyectos según dicha conducta coincida o no con la categoría que se nos asignan. Incluso hay cuerpos cuya *naturaleza* es comprendida en sí misma como *incorrecta*, y a los que se les someterá a modificaciones físicas para que encajen en la norma.

**3. La perspectiva de este proyecto tiene una mirada queer, o rarita o marica.** Queer es una injuria usada en ingles para desig-

<sup>1</sup>Donna Haraway (1995), especifica además que “La naturaleza, incluida la naturaleza humana, ha sido teorizada y construida sobre la base de la escases y la competición. Más aún, nuestra naturaleza ha sido teorizada y desarrollada a través de la construcción de las ciencias biológicas dentro del capitalismo y del patriarcado y en función de éstos, lo cual forma parte del mantenimiento de la escasez bajo el modelo específico de la apropiación de la abundancia para fines privados y no públicos” (p.112).



nar a las personas que no representan de manera correcta las normativas hegemónicas del género, se les llama queer a los trans, a los maricas, a las bolleras, etc. El insulto *queer* fue reapropiado subversivamente por las comunidades que eran humilladas con el, llamándose a sí mismas queer, quitándole así el poder de humillación y asumiéndose desde la enunciación propia como los raros que tiene el potencial de perturbar la normalidad. En Colombia se les llama *rarito* a quienes resultan sospechosos de ser hombres amanerados, mujeres marimachas, o cualquier disidente de género, tal vez por eso rarito sería la mejor traducción de queer en mi país. Aún así la potencia y lo directo de los insultos marica o bollera puede hacerlos mejor y más eficaz traducción de queer. Así este trabajo tiene una perspectiva marica.

La práctica desde la perspectiva marica no busca una *aceptación o tolerancia* de los que somos raros, al contrario busca rarificar el mundo hasta que la normalidad pierda sentido, y se haga también rara. La práctica marica es como la Pantera Rosa: “La Pantera Rosa no imita nada, no reproduce nada, pinta el mundo de su color, rosa sobre rosa, ese es su devenirmundo para devenir imperceptible, asignificante, trazar su ruptura, su propia línea de fuga (...)” (Deleuz y Guattari, 2002, p.8) .

Las preguntas que me han llevado a aproximarme a los temas de que trata este proyecto, han surgido de dudas y preguntas generadas desde mi propio cuerpo, desde la forma particular en la que mi deseo y mi identidad se han relacionado con los discursos hegemónicos sobre la sexualidad y las formas que se imponen como correctas <sup>(o naturales o divinas)</sup> para existir. Escribo yo, que soy mi cuerpo *de (casi) hombre marica*. La teorías a las que aquí me aproximo son elegidas por mí, por mi afinidad política con ellas; porque las considero *herramientas* útiles para el desarrollo de mi práctica artística y para el desarrollo de tácticas cotidianas de resistencia a las normativas culturales hegemónicas que dibujan límites estrechos de normalidad. Este texto se escribe desde una subjetividad declarada, pero no debe entenderse la subjetividad como un asunto de la profundidad incomprensible de un solo sujeto, sino más bien de un asunto político y *como un campo de batalla*. Poner en evidencia la subjetividad es asumir la responsabilidad de la mirada desde donde se escribe y construir la perspectiva con la que se mira, lo que Donna Haraway (1995) ha llamado <<conocimiento situado>>.

**4. La forma de proceder en este proyecto es táctica.** Michel De Certeau, estudió los procedimientos y acciones cotidianos, *las maneras de hacer popula-*

res, en las que se subvierte y se escapa de manera creativa al control del poder. Así como las maneras en las que los consumidores *hacen uso* de las producciones culturales que no producen y que les son impuestas. Para explicar estas formas de resistencia, o *maniobras*, De Certeau introduce los conceptos estrategia y táctica. Estos permitirán entender y diferenciar dos formas de proceder que dependen de la situación de quien las practique. La estrategia tendrá como características definitoria contar con un campo *propio* que “constituye una victoria del lugar sobre el tiempo”; y la posibilidad de visualizar la totalidad, será “una práctica panóptica” (De Certeau, 2010, p. 42). Lo que sitúa a la estrategia como una práctica ideal para ejercer poder sobre los otros.

Llamo *estrategia* al cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) (...). La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad* (De Certeau, 2010, p. 42).

En contraposición la táctica será la forma en la que el *débil* utiliza lo que no le es propio, aprovechando lo que se le impone para hacer un uso diferente y creativo, que difiere del uso prescrito. De Certeau (2010) define la táctica como:

La acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por lo tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. (p.43)

Cuando la práctica artística se da por fuera de sus lugares propios, con intenciones políticas críticas, acciona de manera *táctica*, hace un uso astuto de los medios donde se construye y circula. Una práctica artística que procede tácticamente tendrá dos características fundamentales. Por una parte entenderá al espectador como un consumidor creativo, que hace uso de los lenguajes y contenidos que consume, más allá de ser un receptor pasivo. Esto quiere decir que la creación artística está dada a ser *usada* de una forma creativa, la creatividad no estará solo del lado del *autor*. El artista aprenderá de las tácticas y maniobras populares, de su astucia y de sus formas de proceder. Los que desde otras perspectivas pudieran ser únicamente espectadores, pasarán a ser partícipes, potenciales cómplices o coautores de la creación. Por otra parte, el artista no creará de cero. Saliendo de su propio campo, entendiendo su práctica como táctica,

creará desde lenguajes que no le son propios, que le fueron dados para que los consumiera pasivamente, como espectador y no como autor. La práctica creativa necesitará de una actitud atenta, observadora, porque su creación dependerá de su oportuna intervención en dinámicas que ya están en funcionamiento.

**5. La práctica de este proyecto es una práctica crítica.** Tomo el concepto de *crítica* desarrollado por Foucault (2006) y tratado posteriormente por Butler (2001), quienes definirán la crítica como una práctica en sí misma, que se construye en relación activa, directa y cuestionadora con el poder, entendiendo el poder desde la definición de Foucault (1988), que se trata de una forma de gobernar a los sujetos, de constituir y demarcar su campo de acción y de establecerlo como verdad. Esa delimitación del campo de acción de los sujetos, se dará por medio de distintos mecanismos y tecnologías, tales como las tecnologías del yo, que construyen discursos de *verdad* bajo la que se construirán, a sí mismos, los sujetos. La construcción de discursos de verdad será elemental para estructurar el campo de acción de los otros.

Esta noción de verdad es ejemplificada por Foucault por medio de la pastoría cristiana, una forma de gobierno centrada en la labor de salvación del pastor con su rebaño. Según Foucault (1999) esa salvación debe ser un trabajo de uno mismo, pero que no se puede ejecutar por sí solo y que se logra únicamente “aceptando la autoridad del otro.” lo que quiere decir que “el pastor puede obligar a la gente a hacer todo lo necesario para su salvación” (Foucault, 1999, p. 140). Esa salvación se dará justamente, en relación con lo que constituye para Foucault (2006) la noción de verdad de la que habla:

Esta operación de dirección hacia la salvación en una relación a obediencia a alguien debe hacerse en una triple relación con la verdad: verdad entendida como dogma, verdad también en la medida en que esta dirección implica un cierto modo de conocimiento particular e individualizante de los individuos; y por último, en la medida en la que esta dirección se despliega como una técnica reflexiva que comporta unas reglas generales, unos conocimientos particulares, unos preceptos, unos métodos de examen, de confesiones de entrevistas etc. (P. 6)

Definiré *la crítica*, la práctica que busca no ser gobernado de una forma particular en la que no se quiere ser gobernado (Butler, 2001). Para esa práctica, el cuestionamiento a la verdad será esencial, según Foucault (citador por Butler, 2001), la crítica “es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho [*le sujet se donne le droit*] de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad” (p.4)

Se entenderá entonces la crítica como una actividad y no como un juicio, una práctica que busca no ser gobernado de una manera específica. No por esto, el sujeto se construirá a sí mismo por fuera de los mecanismos ya dados para su formación, aun así “si esa formación de sí se hace en desobediencia a los principios de acuerdo con los cuales una se forma, entonces la virtud [de la crítica] se convierte en la práctica por la cual el yo se forma a sí mismo en desujeción.” (Butler, 2001, p.6). La práctica artística crítica será entonces una práctica política, que busca, por distintos procedimientos, tener una relación directa y activamente cuestionadora con los discursos de poder y verdad, enfocándose, principalmente en la construcción de la identidad, es decir, en la subjetividad como asunto construido social y políticamente.

#### **6. Este proyecto se opone a la visión y construcción dualista del mundo, por eso no se divide en una parte práctica y otra teórica.**

La escritura y la teoría se piensan aquí como una práctica teórica que hace parte de la práctica artística al igual resto de prácticas que se desarrollan en este proyecto. La escritura es acción a. de devenir trans, devenir mujer, y b. de horadar agujeros.

a. El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia, mientras que mujer, animal o molécula contienen siempre un componente de fuga que se sustrae a su propia formalización. La vergüenza de ser un hombre, ¿hay acaso alguna razón mejor para escribir? Incluso cuando es una mujer la que deviene, ésta posee un devenir-mujer, y este devenir nada tiene que ver con un estado que ella podría reivindicar (Deleuze, 1996, p.5).

b. Beckett hablaba de «horadar agujeros» en el lenguaje para ver u oír «lo que se oculta detrás» (Deleuze, 1996, p.3).

¡No sembréis, horadad! (Deleuze y Guattari, 2002, p.28)

Fig.4



# Tercera Introducción

(Instrumentos)



1. Dildo-selfiestick.
2. Réplica en cera.
3. Vibrador dildo.
4. Vibrador dildo anal ergonómico.
5. Plug anal.
6. Cámara endoscópica
7. Espéculo anal.
8. Dildoscopio.



# Paso 1

## Gobiernos anales, casos de la vida real



Fig.5

1. El 12 de abril de 2016 el periódico británico *The Independent* publicó un artículo con el título *El Gobierno del Reino Unido Está Preocupado Porque Muchas Personas Podrían Estar Probando Sexo Anal* (Stone, 2016), haciendo referencia a un informe publicado por el Departamento de Cultura, Medios, y Deporte (DMS, por sus siglas en inglés), en el que se promueven restricciones de acceso a la pornografía para menores. Una de las razones argumentadas en dicho informe señala que las restricciones que pretenden promover, disminuiría el número de personas heterosexuales experimentando con el sexo anal, ya que según estudios citados en el documento, la pornografía podría estar incitando a esta práctica sexual, que desde el punto de vista de las investigaciones en los que se soportan, se realiza ahora más que nunca, a pesar de que es “vista como una actividad no placentera por las mujeres jóvenes” [traducción propia] (DMS-UK, 2015, p.42). *The Independent* (Stone, 2016), apunta que la visión negativa del gobierno sobre el sexo anal recuerda la retirada de una campaña anti Sida 1986, por parte de Margaret Thatcher, ya que a ella le preocupaba que jóvenes pudieran enterarse de la existencia de *prácticas moralmente riesgosas* como el sexo anal. Resumidamente, en el mismo año en el que desarrollo este trabajo el gobierno británico busca establecer leyes que puedan evitar y disminuir la *sodomía*, especialmente entre personas heterosexuales.

2. Un discurso similar, también con propósitos legales, pero argumentado desde otra perspectiva, se vio en el Congreso de la República de Colombia, en noviembre de 2012, cuando se discutía sobre el matrimonio homosexual. El senador del Partido Conser-

vador Roberto Gerlein, manifestaba su rechazo a la existencia de parejas legalmente formadas por dos hombres, porque para él sus relaciones implicaban la existencia de un sexo “sucio, asqueroso, sexo que merece repudio y es un sexo excremental”, añadía que es un “sexo estéril, [y] una unión estéril”, además puntualizaba: “[a] mí nunca me ha preocupado mucho el catre compartido entre mujeres porque ese homosexualismo no es nada y es sin trascendencia pero compartido por dos varones es un sexo sucio” (El Espectador, 2012). Con esta última especificación Gerlein dejó completamente clara su perspectiva, por una parte ignora que para que exista sexo anal no es necesario que haya un hombre o ni siquiera un pene en la relación, ni que necesariamente es excremental<sup>1</sup>, por otra parte, que es más importante señalar aquí, para el senador una determinada práctica sexual es determinante para la constitución de leyes que rigen al pueblo de una nación.

3. En 2011, después de enterarse de mi homosexualidad espiando en mi Facebook, dos de mis tíos me escriben mails exigiéndome que rectifique, que regrese al camino recto. Me pedían violentamente que dejara mis “reprobables prácticas sexuales” y me recordaban que nací como un “bebe HOMBRE” y me escribían: “DIOS te creó así como así como creó al HOMBRE y lo creó VARON y HEMBRA, no creó terceros géneros y fue DIOS que por medio del HOMBRE que creó permitió, que este creara la cultura, no fue la cultura la que creó al hombre (...)”. Estaba claro para ellos que mis prácticas sexuales me daban una identidad que me sacaba de la ventajosa categoría de *HOMBRE* y que me ponía en una situación social vergonzosa para mí y para ellos por ser mi familia.

## Paso 1.1

### Gobiernos anales

Este paso no es un punto de inicio, cada paso por igual ha sido punto de origen del proyecto, cada paso es una parte igual de importante que se conecta con los otros pasos. ¿Por qué empezar centrado en el ano una guía sobre la legibilidad de los sujetos? Aunque los que se han considerado —muy limitadamente— como órganos sexuales masculinos/femenino), han

<sup>1</sup> Ver el uso de dildos en las Butch en: El Manifiesto Contrasexual de Preciado (2011) y Masculinidad Femenina de Halberstam (2008).

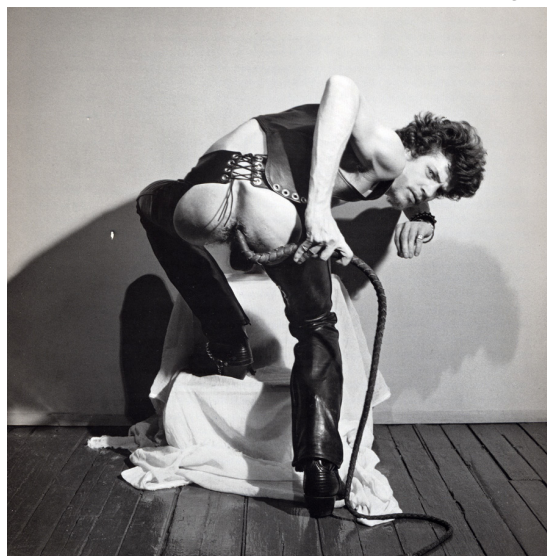


Fig.6



sido los órganos desde los que se empieza a escribir socialmente la diferencia sexual y de género, el ano ha sido siempre <sup>silenciosamente</sup> utilizado y entendido como órgano sexual y prueba de ello son las constantes e históricas prescripciones sobre las prácticas de sexo anal<sup>2</sup>. Pero el ano no ha sido utilizado únicamente como órgano sexual en la práctica del *coito anal*, ha sido también utilizado para circunscribir a los sujetos, tanto como los así llamados órganos sexuales. La práctica sexual heteronormativa ha considerado al hombre como penetrador *activo* y a la mujer como penetrada *pasiva*. Cambiar estos roles supone un cambio en la legibilidad de los sujetos. Un hombre no puede ser penetrado y de serlo —y más aún si lo disfruta y lo desea— su masculinidad se pone en duda. En las relaciones homosexuales, se llama pasivo a quien recibe la penetración, y por lo tanto se espera de él que sea femenino, y se llama activo a quien penetra y por lo tanto se espera que sea masculino. La sodomía, nombre de antaño del sexo anal, es límite de la heterosexualidad. En *Por el Culo*, Sáez y Carrascosa (2011) afirman:

Es más, se podría decir que el culo cumple un papel primordial en la construcción contemporánea de la sexualidad en la medida que está cargado de fuertes valoraciones sobre lo que es ser hombre y lo que es ser mujer, sobre lo que es un cuerpo valorado y un cuerpo abyecto, un cuerpo marica y un cuerpo hetero, sobre la definición de lo masculino y lo femenino (p.172).

## Una pequeña rectoscopia teórica

\*Este capítulo toma su nombre de la noción de gobierno foucaultiana, estrechamente ligada a su forma de entender el poder:

En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. Se le debe dar a esta palabra el amplio significado que poseía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería únicamente a las estructuras políticas o a la gestión de los Estados; más bien designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos. (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros (Foucault, 1988, p.15).

\*Se une a esa noción de gobierno como delimitación del campo de acción, el ano, (*gobiernos anales*), un órgano que ha sido señalado como lo abyecto dentro de la construcción del propio cuerpo. Entendiendo lo *abyecto*, como delimitador (lo que está por fuera y así dibuja la frontera) de lo *correcto*, de lo *normal* e incluso de lo humano, funcionando como órgano que señala lo *in-co-rrecto* dentro del propio cuerpo. Judith Butler (2011) (haciendo referencia a *Poderes de la Perversión de Kristeva*<sup>3</sup>), afirma que:

Lo <<abyecto>> nombra lo que ha sido expulsado del cuerpo, evacuado como excremento, literalmente convertido en <<Otro>>. Esto se efectúa como una expulsión de

2 Ver en persecución de la sodomía en *Por el Culo*, de Sáez y Carrascosa (2011) y la prescripción de las maneras de la práctica del sexo anal en *El Cuidado de Sí*, de Michel Foucault (2005).

3 Ver *Power of horror, An essay on abjection* (Julia Kristeva, 1982).

elementos ajenos, pero de hecho lo ajeno se establece a través de la expulsión. La construcción del <<no yo>> como lo abyecto determina los límites del cuerpo, que también son los primeros contornos del sujeto (p.261).

Así lo abyecto, no sirve solo para construir los límites del cuerpo, sino también los de la propia identidad. Lo abyecto es lo exterior que constituye los límites de lo propio, y por lo tanto es lo que esta afuera, y al mismo tiempo adentro, porque constituye la identidad que se construye como una interioridad que se naturaliza.

Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas de las jerarquías de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de “invivible” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que defina el terreno del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales –y en virtud de las cuales– el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En este sentido pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de la exclusión y de la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional (Butler, 2002, p.20).

El ano es lo abyecto dentro del propio cuerpo, no solo porque es el lugar por donde se expulsa la mierda, sino también porque es un agujero que permite la permeabilidad, y “la construcción de límites corporales estables, se basa en lugares fijos de permeabilidad e impenetrabilidad corpóreas” (Butler, 2011, p.260). Como he escrito antes, que un “*cuerpo masculino*” sea penetrado pone en duda la legitimidad de ese cuerpo como masculino. El ano funciona como límite de la masculinidad y la heterosexualidad en los hombres.

Si el cuerpo es la sinécdoque del sistema social *per se* o un lugar en el que concurren sistemas abiertos, entonces cualquier tipo de permeabilidad no regulada es un lugar de contaminación y peligro. Dado que el sexo anal y oral entre hombre determina claramente ciertos tipos de permeabilidad corporal no permitidos por el orden hegemónico, la homosexualidad masculina, dentro de ese punto de vista hegemónico, sería un lugar peligroso y contaminante previo a la presencia cultural del sida independientemente de ella (Butler, 2011, p. 260).

\*Deleuze y Guattari (1985) afirman que el ano es tomado para producir el modelo de *organización* del cuerpo para el capitalismo, para otorgar funciones específicas y restringidas para cada órgano:

Nuestras sociedades modernas (...) han procedido a una vasta privatización de los órganos, que corresponde a la descodificación de los flujos que se han vuelto abstractos. El primero órgano que fue privatizado, colocado fuera del campo social, fue el ano. Y además sirvió de modelo de privatización, al mismo tiempo que el dinero expresaba el nuevo estado de abstracción de flujos (p.148).

\*Para Paul Preciado, el ano es un órgano, que como sexual y no asignado a ningún género es potencialmente herramienta de subversión de las normativas bajo las que se construye la sexualidad, el género y las prácticas sexuales:

El ano, como centro de producción de placer (en ese sentido próximo a la boca o la mano, órganos que serán también fuertemente controlados por la regulación sexopolítica decimonónica antimasturbación y antihomosexualidad), no tiene género, no es ni masculino ni femenino, produce un cortocircuito en la división sexual, es un centro de

pasividad primordial, lugar abyecto por excelencia próximo al detritus y a la mierda, agujero negro universal por el que se cuelan los géneros, los sexos, las identidades, el capital. Occidente dibuja un tubo con dos orificios, una boca emisora de signos públicos y un ano impenetrable, y enrolla entorno a estos una subjetividad masculina y heterosexual que adquiere estatus de cuerpo social privilegiado (Preciado, 2015, p.62).

\*Sáez y Carrascosa (2011) señalan que en la historia de occidente cristiano el sexo anal ha sido utilizado para señalar a lo extranjero, a lo bárbaro y lo abyecto.

Lo interesante del culo es que siempre es el <<del otro>>, del extranjero. En la tradición europea, y sobre todo la española, eso del culo es cosa de moros. Para los árabes, somos los europeos los que vamos allí pidiendo ser enculados. Para muchos pueblos europeos, <<un griego>> es una penetración anal. Para los invasores españoles de América, los indios americanos eran una panda de pecadores porque practicaban sexo anal de forma cotidiana. Siempre es el pueblo de al lado el que practica la sodomía, nunca es algo propio de tu <<nación>> o de tu cultura. En la Edad Media, se castigaba la sodomía por ser algo propio de los infieles, de los pueblos musulmanes (Sáez y Carrascosa, 2011, p.36).

## Paso 2.

### La construcción de la sexualidad (El dispositivo de sexualidad)

Podría decirse que los tres casos que expuse anteriormente son asuntos aislados y que no son lo común dentro de sociedades liberales del siglo XXI, que incluso no tienen relación entre sí. El primero es un informe basado en estudios científicos sobre la sexualidad, de una nación de primer mundo y democrática, de un estado liberal y laico, el segundo es el discurso de un de un partido conservador, de un país que aunque constitucionalmente laico es reconocidamente católico, y el tercero una cyber-reprimenda de unos tíos enfurecidos. Sin embargo los tres son acciones políticas (más evidentes que otras) dirigidas al control de los cuerpos, todas ellas se enmarcan dentro de la forma en la que desde la modernidad las sociedades occidentales han generado una relación entre poder y sexualidad.

Se suele pensar que esa relación entre poder y sexualidad se trata sobre todo de la prohibición del sexo; en *La Historia de la Sexualidad 1*, Michel Foucault (2011) cuestiona esa aparente relación prohibitiva con la sexualidad, argumentando que todo el lenguaje mojigato propio de la sociedad victoriana, esa moral hipócrita que impedía hablar de manera directa y *llamar las cosas por su nombre* (moral de la que aún hoy somos herederos), se trataba más de un lenguaje elaborado para la incitación a hablar del sexo

que para prohibir hacerlo: “¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más, susceptibles de funcionar y surtir efecto en su economía misma.” (Foucault, 2011, p.23).

Para Foucault la confesión, una *tecnología del yo* (Foucault, 2008) con una larga historia en la cultura occidental, fue el principio para construir lo que él llamó “*dispositivo de sexualidad*”, concepto que desplaza la *sexualidad* concebida como *natural* por una maquinaria social que la produce. La confesión tiene la función de elaborar la verdad sobre la sexualidad, por una lado el sujeto que confiesa tiene el deber de develar su verdad que permanece oculta, y luego, esa verdad debe ser completada, quien escucha tiene la legitimidad de “validar[la] científicamente” de develar la verdad de lo revelado, “el que escucha no será sólo el dueño del perdón, el juez que condena o absuelve; será el dueño de la verdad” (Foucault, 2011, p.65). Así una técnica de sí construida en la religión cristiana fue base fundamental para la relación de las ciencias modernas con la sexualidad:

“La *scientia sexualis*, desarrollada en el siglo XIX, conserva paradójicamente como núcleo el rito singular de la confesión obligatoria y exhaustiva, que en el Occidente cristiano fue la primera técnica para producir la verdad del sexo. Este rito, a partir del siglo XVI, se desprendió poco a poco del sacramento de la penitencia, y por mediación de la conducción de las almas y la dirección de las conciencias –*ars artium*– emigró hacia la pedagogía, hacia las relaciones entre adultos y niños, hacia las relaciones familiares, hacia la medicina y la psiquiatría. En todo caso, desde hace casi ciento cincuenta años, está montado un dispositivo complejo para producir sobre el sexo discursos verdaderos: un dispositivo que atraviesa ampliamente la historia puesto que conecta la vieja orden de confesar con los métodos de escucha clínica.” (Foucault, 2011, p.65)

El dispositivo de sexualidad es entonces un mecanismo de poder que no funciona reprimiendo, sino más bien produciendo: “la forma más potente de control de la sexualidad no es, pues, la prohibición de determinadas prácticas, sino la producción de diferentes deseos y placeres que parecen derivar de predisposiciones naturales (hombre/mujer, heterosexual/homosexual, etc.)” (Preciado, 2011, p.144). Este dispositivo va a producir así las categorías e identidades sexuales normales y sus límites, pero también las categorías por fuera de los mismos, dando nombre a todas las rarezas. Se enuncia lo normal y lo perverso. Lo *antinatural*, lo *anormal* es también construido desde el discurso de las ciencias, sirve para señalar la fronteras de lo natural y al mismo tiempo para generar identidades comprensibles, controlables y legibles; sujetos legitimados para ser *penetrados*, *necesariamente* considerados como objetos de estudio:

La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. Más bien, especificación, solidificación regional de cada una de ellas. Al diseminarlas, se trata de sembrarlas en lo real y de incorporarlas al individuo” (Foucault, 2011, p.44).

Dentro de este sistema de especificación y clasificación de lo *raro* y lo *perverso*, se creó la categoría de *homosexual*, la que antes se consideraba una práctica sexual paso a ser una identidad, una categoría: “la homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue rebajada de la práctica de la sodomía a una suerte de androginia del alma. El sodomita era un relapso, el homosexual es ahora una especie” (Foucault, 2011, p.43). Si bien antes la sodomía era ampliamente perseguida y castigada, convertirla en una categoría de identidad tendría efectos de normalización y legibilidad. Dentro de un sistema binario de comprensión del mundo, la normalidad requiere de lo anormal para dibujar sus límites, la heterosexualidad requiere de la homosexualidad, no existe la una sin la otra, son parte de un mismo dispositivo de sexualidad que las produce. La sexualidad se convierte desde entonces en una forma de gobierno y de introducir categorías legibles en todos los sujetos, *normales y perversos*.

## Paso 2.1

### Pornografía como dispositivo sexual

### Postporno como producción contra sexual

No es de extrañarse entonces la preocupación que provoca que la práctica que define la *naturaleza* de la categoría homosexual sea ampliamente practicada por parejas heterosexuales. El informe del Departamento de Cultura, Medios, y Deporte de UK, basa su preocupación sobre el aumento de la práctica de sexo anal, en el estudio científico titulado *Sexo anal heterosexual e implicaciones en la promoción de la salud: un estudio cualitativo en UK* (Marston & Lewis, 2014). Este estudio se dice, por una parte que la pornografía es solo un elemento en la incitación a esta práctica, otro punto clave vendría a ser “la competición entre hombres” y pensar que a “la gente debe gustarle si lo hace” [traducción propia] (Marston & Lewis, 2014). A pesar de que según la opinión o los *datos recogidos* por los autores del estudio las mujeres parecen no disfrutarlo. “Solo algunos jóvenes hombres o mujeres reportaron encontrar placer en el sexo anal y ambos [hombres y mujeres] esperaban que el sexo anal fuera doloroso para las mujeres” [traducción propia] (Marston & Lewis, 2014). Parte de la argumentación de estos autores contra la práctica de sexo anal entre heterosexuales, se justifica en la idea de que implica violencia y sometimiento contra la mujer:

Primero, algunas narrativas de los hombres sugirieron que la mutualidad y el consen-



timiento para el sexo anal no era siempre una prioridad para ellos. Los entrevistados a menudo hablaban casualmente acerca de la penetración donde las mujeres eran fácilmente lastimadas o forzadas (<<tu puedes desgarrarlas si tratas y fuerzas el sexo anal>>, <<tu solamente continúas hasta que se cansen y te dejen hacerlo de todas formas>>)<sup>4</sup>, sugiriendo que no solo que ellos esperan que la coerción haga parte del sexo anal (en general, incluso si no es para ellos mismos en lo personal), pero además que la aceptan explícitamente sin cuestionarla. En algunos eventos, particularmente en la penetración ‘accidental’ reportada por algunos entrevistados, eran ambiguos en términos de si son o serían clasificados como violación (es decir, penetración no consensuada), pero sabemos que de la entrevista de Jack que los ‘accidentes’ pueden pasar a propósito [traducción propia] (Marston & Lewis, 2014).

Esta investigación se realiza desde una perspectiva heteronormativa, pregunta a 130 jóvenes acerca de sus prácticas sexuales *incitándolos* a hablar — a *confesar*— sobre sus prácticas de sexo anal, pero considerando solo el ano de la mujer como posible receptor *pasivo* de estas prácticas. Arrojando como resultado principal, la previamente esperada coerción de la mujer en la misma práctica, verdad completada, develada por los oídos expertos de los autores del estudio. Esta es la conclusión del estudio:

El sexo anal entre los jóvenes de este estudio parece estar tomando lugar en el contexto alentando al dolor, el riesgo y la coerción. Los esfuerzos por reducir los daños enfocados en el sexo anal pueden ayudar a promover la discusión sobre mutualidad y consentimiento, reducir el riesgo y técnicas dolorosas y cuestionar visiones que normalizan la coerción [traducción propia] (Marston & Lewis, 2014).

¿Qué pasaría si las preguntas hechas a los jóvenes en el estudio hubiesen tenido un carácter menos heteronormativo? O, ¿si la perspectiva de la investigación hubiese sido diferente o un poco más amplia? Tal vez hubiesen tenido en cuenta que el aumento del sexo anal entre heterosexuales no solo tiene a la mujer como el sujeto pasivo de la penetración, que existe incluso un nombre para la práctica en boga de la penetración dada de mujer a hombre con uso de prótesis (dildo-arnés), que da nombre a un nuevo género pornográfico llamado *pegging* (o *strap-on* que hace referencia a los arneses o cinturones con los que los dildos se fijan al cuerpo). ¿Qué políticas tomaría el organismo



Ver el video que realicé sobre el pegging en:  
<https://vimeo.com/180518425>



4 En el original en inglés los autores usan lenguaje informal y hablado de los entrevistados: “<<you can rip ‘em if you try and force anal sex>>; <<you just keep going till they get fed up and let you do it anyway>>” (Marston & Lewis, 2014).

estatal británico de tener en cuenta este género de pornografía? ¿Seguiría habiendo una víctima en esta práctica sexual, siendo el hombre quien asume la posición *pasiva*? ¿Se promovería la pornografía pegging para promover el consentimiento y evitar la coerción de la mujer? Si la preocupación real de este estudio y del órgano del gobierno británico sobre el sexo anal fuera la del dolor, la probabilidad de hacerse daño y la coerción de la mujer, que se señala como principal argumento, se pensaría en educar sobre lubricantes, lavativas y *pegging*. El estudio que aparenta describir y encontrar *la verdad* de las prácticas del sexo anal entre heterosexuales, en realidad busca mantener los límites normativos de las prácticas heterosexuales, considerando que esta práctica es dañina específicamente para heterosexuales. ¿Solo el sexo anal resulta ser coercitivo para la mujer en relaciones heterosexuales?

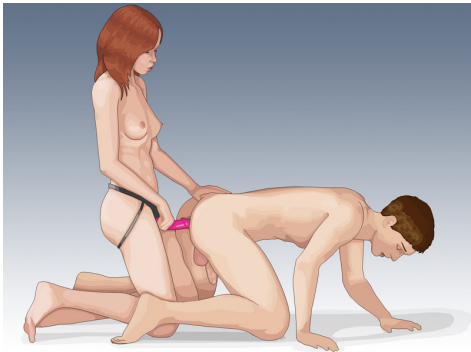


Fig. 7

Habría que pensar de que forma la heterosexualidad esta estructurada para ser coercitiva con la mujer.

Señalando esto, no quiero decir que la pornografía no tenga una gran influencia en la producción de la sexualidad hegemónica, que en muchos casos resulta ser coercitiva contra la mujer.

La pornografía hoy en día es incluso uno de los principales dispositivos de producción de la sexualidad y de las prácticas sexuales. En *Pornotopía* Paul Preciado (2010), muestra como el surgimiento del emporio Playboy desde la segunda mitad del siglo XX, y la subsecuente masificación de la pornografía coincide con un nuevo modelo de capitalismo y una nueva forma de masculinidad que transformaba las tradicionales formas de producción de la sexualidad y del género. “Playboy aspiraba a una redefinición de la masculinidad heterosexual que vendría a poner en cuestión la moral sexual victoriana y los códigos burgueses de las instituciones tradicionales del matrimonio y la familia” (Preciado, 2010, p.51). Bajo una mirada que comprendiera el poder sobre el sexo como prohibitivo, se podría pensar ingenuamente entonces que Hugh Hefner y su imperio pornográfico liberó la sexualidad occidental, pero como con Foucault, podemos ver que la relación del poder con la sexualidad es productiva, es más acertado analizar el fenómeno de la pornografía como una nueva forma de producción de la sexualidad:

Sin embargo, será más prudente entender el discurso *Playboy* como la punta de lanza de una mutación en curso en los lenguajes dominantes que llevaría desde los regímenes disciplinarios típicos del siglo XIX (de los que el macartismo era una manifestación extrema) hasta las formas de control y producción capitalistas flexibles que caracterizarán el final del siglo XX y el principio del XXI y que conducirán a la consolidación de nuevas identidades sexuales, nuevas formas de masculinidad y feminidad, capaces de funcionar como nuevos centro de consumo y producción farmacopornográficos (p.51).

En *Testo Yonqui* Preciado(2015) argumenta que la industria pornográfica junto con la farmacéutica, no son solo las principales maquinarias de producción, regularización y control de la sexualidad y del género hoy, sino que son el modelo de producción y control general para el capitalismo contemporáneo, lo que ella llamará el régimen

farmacopornográfico<sup>5</sup>.

Sin embargo Preciado esta completamente en desacuerdo con la prohibición o la censura de la pornografía, ella expone un interesante debate sobre las políticas de censura en Estados Unidos y Canadá promovidas por algunas feministas (blancas, heterosexuales, de clase media y defensoras de ideales heteronormativos):

En 1981 Ellen Willis, una de las pioneras de la crítica feminista del rock en Estados Unidos, critica la complicidad de este feminismo abolicionista con las estructuras patriarcales que reprimen y controlan el cuerpo en la sociedad heterosexual. Para Willis, las feministas abolicionistas devuelven al Estado el poder de regular la representación de la sexualidad, concediendo doble poder a una institución ancestral de origen patriarcal (...).

Frente a este feminismo estatal, el movimiento postporno afirma que el Estado no puede protegernos de la pornografía, ante todo porque la descodificación de la representación es siempre un trabajo semiótico abierto del que no hay que prevenirse, sino que hay que atacar con reflexión, discurso crítico y acción política (p.236).

Para Preciado, entendiendo que el control de la sexualidad se da en la producción de la misma, la forma más eficaz de resistencia será también la *producción* de formas de sexualidad contrahegemónicas, lo que ha llamado *contrasexualidad*<sup>6</sup>. Para oponerse a la hegemonía de la pornografía propone el uso de lo que se ha llamado *postporno*grafía, una forma de producción audio-visual-textual, que si bien es de carácter sexual, produce una serie de prácticas sexuales por fuera de los márgenes de la normalidad heterosexual, incluso cuando sus protagonistas son una mujer y un hombre. El postporno tiene un carácter político-sexual evidente. María Llopis (2010), empieza su libro *El Post Porn Era Eso*, argumentando que justamente *Testo Yonqui* de Preciado ejemplifica de la mejor manera lo que es la postpornografía, ya que en ese libro, mezcla de ensayo y diario, Preciado narra su auto administración de testosterona (en un proceso *trans* por fuera de la medicina), sus prácticas contrasexuales y al mismo tiempo teoriza sobre el control que se ejerce con la administración de hormonas (y otros fármacos) y con la pornografía.

---

5 Preciado (2015), escribe al respecto: “Deleuze y Guattari en el Postscriptum de Mille Plateaux, inspirándose en William S. Burroughs, llaman <<sociedad de control>> a ese <<nuevo monstruo>> de la organización de lo social que deriva de este control biopolítico. Yo prefiero denominarla, leyendo a Burroughs con Bukowski, sociedad farmacopornográfica: chute y eyaculación políticamente programados. He aquí las divisas de este nuevo control sexomicroinformático” (p.68).

6 Ver Manifiesto Contra Sexual, Preciado (2011).



# Paso 3

## Hazte tu mismo, Tecnologías del yo y literatura de autoayuda

### Tecnologías del Yo

Foucault (2008) afirmó que el propósito de su trabajo durante largo tiempo fue realizar una historia de la forma en la que en occidente “los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos” con el objetivo de “analizar estas llamadas ciencias como <<juegos de verdad>> específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos.” (p.48). Esas técnicas que se emplean para la comprensión de sí, implican la producción de sí, es decir conocerse a sí mismo implica constituirse y transformarse uno mismo. Entenderse es producir la verdad sobre uno mismo.

En *historia de la sexualidad 1*, Foucault (2011) encuentra fundamental para el desarrollo del dispositivo sexual la producción de verdad por medio de la confesión y la incitación a hablar del sexo, para él la relación más importante entre poder y sexualidad en la modernidad no se trató de la prohibición o represión, sino más bien de la producción de la sexualidad en sí misma, para lo cual, la confesión fue fundamental. La confesión era una técnica utilizada por las ciencias modernas, para producir la verdad del sujeto sobre sí mismo, que provenía de la secularización de técnicas cristianas, que a su vez venían de una larga tradición iniciada en occidente antes del cristianismo (Foucault, 2008). Esa forma de conocimiento de sí de la confesión será una de las técnicas que se ejercen sobre uno mismo. Para Foucault *la técnica* tiene gran importancia en relación a su concepción del funcionamiento de las relaciones de poder, para él “la técnica es una especie de micropoder artificial y productivo que no opera de arriba a abajo, sino que circula en cada nivel de la sociedad (desde el poder abstracto del Estado al de la corporalidad)” (Preciado, 2011, p.144).

Foucault (2008) llama *Tecnologías del yo*, a una serie de técnicas que han sido utilizadas en la cultura occidental para generar una relación particular del sujeto consigo mismo (fácilmente identificables en la confesión y en diarios), estas “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de

felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008, p. 48). La teorización de Foucault sobre las tecnologías del yo, permiten entender como el poder y el gobierno que se ejerce sobre los sujetos, se ejerce en muchos casos desde y por los sujetos mismos.

Estos procedimientos deberán ser efectuados por cada persona para sí, se tratan de un *cultivo de sí*, una manera de darle forma a la existencia propia y gobernarse, una actividad indispensable para con uno mismo, sin embargo, serán procedimientos constituidos y legitimados en comunidad, “constituye[n], no un ejercicio de soledad, sino una verdadera práctica social” (Foucault, 2005, p.57), por tanto la práctica de estas técnicas, en muchos casos será vigilada y cuidadosamente estructurada, incluso aquellas que se ejercen en aislamiento social.

Foucault (2008) señala dos principios de las técnicas del yo, el cuidado de sí y el conocimiento de sí que se empiezan a practicar en Grecia (Foucault inicia a analizar estas tecnologías con el Alcibiades de Platón en su texto *Tecnologías del yo*). La noción del cuidado de sí, implicaba una labor activa, “[e]ste tema del cuidado de sí no era un consejo abstracto, sino una actividad extensa, una red de obligaciones y servicios para el alma” (p.61). Era un precepto que debía practicarse, porque era: “una de las reglas más importantes para la conducta social y personal y para el arte de la vida” (Foucault, 2008, p.54). Precepto indispensable para quienes querían gobernar. Cuidar de sí implicaba cuidar del cuerpo y ocuparse de él; era por lo tanto una práctica: “El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia” (Foucault, 2008, p.59).



Fig. 8



Fig. 9

El conocimiento de sí, también llevaba a prácticas pero tenían un lugar de reflexión más que de acción. Desde el principio del pensamiento cristiano, el conocerse va a opacar el cuidarse, porque conocerse a sí, era utilizado para reconocer las cosas que se debían abandonar de sí, “conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo.” (Foucault, 2008, p.54), Y renunciar a sí, es antagónico a ocuparse de sí.

El cuidado de sí es visto en nuestra sociedad “como una inmoralidad”, porque “somos herederos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad” (Foucault, 2008, p.54). En la modernidad el conocimiento de sí sigue teniendo gran alcance: en “la filosofía teórica, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (el sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento” (p.54). Las tecnologías del yo llegaron hasta nuestros días transformadas de distintas maneras, como mostraré más adelante. Estas siguen siendo procedimientos fundamentales para construirse a uno mismo, para generar la legibilidad desde la cual se clasificará a los sujetos, pero así mismo, pueden ser aptas de ser subvertidas y convertirse en herramientas para hacerse ilegible y dificultar clasificación y gobierno, para construirse a uno mismo por fuera de los modelos hegemónicos.

## Escritura de sí

Además de esa importante técnica del sí que ha sido la confesión, desarrollada en ámbitos religiosos y luego científicos, Foucault (1999) identificará otras tecnologías del yo, entre ellas la “escritura de sí” (p. 289), otra técnica que hace parte de las tecnologías del yo, en las que los sujetos ejercen la dominación de sí mismos siguiendo leyes externas, que implican la renuncia a sí mismo. Con la escritura de sí, se hace referencia a ciertas prácticas de escritura muy específicas, con fines religiosos de ascetismo. La escritura de sí será fundamental para el desarrollo de este proyecto, como expondré más adelante, considero que la literatura de autoayuda es una tecnología del yo, que propone escrituras de sí como diarios, o instrumentos cercanos a los hypomnémata de una escritura sobre lo que se lee, que asimila para hacerse parte de uno mismo.

Foucault (1999), en su texto *La escritura de sí* cita una nota sobre esta tecnología de sí y de su importancia para la vida ascética, de la *Vita Antonii*, de Atanacio:

Del mismo modo en que viéndonos unos a otros no fornicamos, así, si escribimos nuestros pensamientos como si debiéramos revelárnoslos los unos a los otros, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que otros los conozcan. Que lo que escribimos sea para nosotros como los ojos de nuestros compañeros en la ascesis, para que enrojeciéndonos de escribir lo mismo que de ser vistos, no tengamos más pensamientos malvados. Educándonos así, podremos esclavizar el cuerpo y pisar las insidias del Enemigo (*Vita Antonii*, citado por Foucault, p. 289).

Foucault identifica tres tipos de escritura de sí, los diarios, los hypomnémata y las cartas. Los diarios funcionan escribiendo los pensamientos y acciones que se realizan cotidianamente para encontrar aspectos de la conducta a los que se deban renunciar. Los hypomnémata eran una especie de cuadernos de notas, en donde se escribían fragmentos y citas de las lecturas que los individuos que los realizaban estaban llevando. La labor de esa escritura consistía en construir a los sujetos que las realizaban:

El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un

<<cuerpo>>. Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, si no —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suyas su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída <<en fuerzas y en sangre>> (in vires, in sanguinem). Viene a ser el propio escritor un principio de acción racional. (...) Pero, a la inversa, el escritor constituye su propia identidad a través de esta recolección de cosas dichas. (Foucault, 1999, p. 296)

(Proponiendo este texto como una tecnología del yo contemporáneo, como lo son las guías de autoayuda —que se desarrollan *paso a paso* como este trabajo—, quiero que sea asemeje en buena medida a un hypomnémata, que las lecturas sobre las que hablo aquí se hagan parte de mi propio cuerpo, que me transformen.)

Por último, las cartas, la correspondencia como escritura de sí, funcionan con un gesto doble, el de escribir y reconocerse en la propia escritura, y el de exponerse frente a quien va dirigida la carta:

Escribir es por tanto <<mostrarse>>, hacer ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro. Y por ello hay que entender que la carta es una mirada que se dirige al destinatario (por la misiva que recibe, se siente mirado) y una manera de entregarse a su mirada por lo que se le dice de un mismo, la carta habilita de un cierto modo un cara a cara (Foucault, 1999, p. 300)

## The Ballad Of Sexual Dependency de Nan Goldin como tecnología del yo

Creo profundamente que desde las prácticas artísticas es posible construir formas de *tecnologías del yo* para construirse a uno mismo por fuera de las normativas hegemónicas, por lo que quiero detenerme un momento para ver la (muy conocida) obra de la fotógrafa Nan Goldin como una tecnología del yo. Ya que comprender su trabajo como un *desvío*, una subversión de las técnicas de sí será fundamental para mostrar la posibilidad de utilizar el arte para este fin, para construirse a uno mismo por fuera las categorías que se espera que uno represente, como quiero hacer yo con mi práctica artística.

El trabajo de la artista Nan Goldin (y más específicamente su primera y extensa serie de fotos llamada The Ballad Of Sexual Dependency), puede ser entendido como una técnica de sí, en la medida en que ella lo propone como “el diario que yo permito a la gente leer” (Goldin, 1996, p. 6). El diario funcionaba como técnica de sí en el ascetismo cristiano, para reconocer constantemente los pensamientos y deseos a los que el individuo que lo escribía debía renunciar (Foucault, 1999), pienso que la idea de diario en el trabajo de Goldin, entendiéndolo como una técnica de sí, sufre un giro importante porque no se usa para renunciar a sí.

La intimidad se presenta en las imágenes de Goldin, de forma profunda y directa, sin deseos de embellecerla ni maquillarla. La forma en la que se muestra es a través de retratos de sus amigos, de sus parejas o de ella misma, en su vida cotidiana privada, al interior de los espacios que se suponen familiares y por fuera de la esfera pública.

La necesidad de recordar parece el impulso vital que lleva a Goldin a realizar su diario visual, pero esa necesidad de memoria esta, desde mi punto de vista, muy relacionada con técnicas del yo, para ella recordar es una forma de dominar su propia vida. Su práctica artística, como lo muestra ella misma, esta relacionada con un orden y dominio sobre propia sí misma:

Las personas que esta obsesionadas con recordar experiencias generalmente se imponen estrictas disciplinas a sí mismos. Yo quiero estar fuera de control y controlada al mismo tiempo. Este diario es mi forma de control sobre mi vida. Este me posibilita obsesivamente registrar cada detalle. Me permite recordar [traducción propia] (Goldin, 1996, p. 6.)

Para ella su práctica artística es la forma de control sobre sí, por esa razón quiero entenderla en este trabajo como una tecnología del yo de las que hablaba Foucault. Pero el modo en el que se representa la intimidad da un giro a esas técnicas de sí. No se escribe ese diario visual con la intención de reconocer aspectos de la vida a los que se deban renunciar. La vida se presenta tal y como es, pero además tal y como Goldin y sus amigos que aparecen en las fotos quieren que sea. Esa *escritura* de sí, es la forma de recordar la experiencia íntima que se vive como se quiere. Experiencia que además se aleja de los parámetros normativos del “deber ser”, sobre los preceptos corporales, e incluso sobre el género normativo, como lo resalta ella en sus palabras:

En vez de aceptar la distinción de género, el punto es redefinirla. Actuando por fuera de los clichés, está la decisión de vivir por fuera de las alternativas, incluso cambiar el sexo que alguno tiene, que es para mí el máximo acto de autonomía [traducción propia] (Goldin, 1996, p.7).

El trabajo de Goldin, produce una transformación de lo que Foucault llama tecnologías del yo, en su propuesta la constitución del yo que se produce, no requiere de una renuncia de lo que se es, por el contrario, el yo se construye desde la propia particularidad y el del propio deseo, además que dicha construcción no obedece a la normativa social, y por lo tanto, no se ejecuta para producir sujetos dominables.

## La autoayuda como tecnología del yo

Las tecnologías del yo analizadas por Foucault más cercanas a nosotros, quiero decir, aún practicadas en la actualidad en nuestra cultura, son sobre todo de carácter religioso y científico, en ambos casos mayoritariamente de conocimiento de sí, realizado a través de la confesión cristiana o psiquiátrica y psicológica. Sin embargo, varios teóricos han utilizado el concepto foucaultiano de *tecnología del yo*, para identificar técnicas

contemporáneas en las que los sujetos nos relacionamos con nosotros mismos, como la literatura de autoayuda<sup>7</sup>, o diversas redes sociales de internet 2.0<sup>8</sup>, en las que por una parte se proponen prácticas individuales para la transformación de sí (casi siempre con el fin de encontrar el éxito), como señala Nattie Golubov (2016), o formas de compartir la experiencia personal y los sentimientos en blogs, cercana a los diarios como exponen Yasmin Abass y Fred Dervin (2009).



Fig. 10

La literatura de autoayuda propone una amplia variedad de técnicas para la transformación de uno mismo. Muchas de ellas<sup>9</sup> se enfocan en el *self management* y en la idea del *self made man*<sup>10</sup>, ponen como ejemplo la vida de exitosos empresarios, con las repetitivas historias de vida de un sujeto que empieza sin nada y que gracias a su actitud positiva y su incansable esfuerzo y trabajo llegan a ser los dueños de una emporio empresarial; y así consiguen el éxito. Además de utilizar historias *biográficas ejemplares*, enseñan a tener “manejo eficaz del tiempo, el aumento de la productividad, la influencia sobre los otros, la eficiencia y el liderazgo” (Papalini, 2013). Otro género de autoayuda viene de la cultura terapéutica, y propone prácticas para *sanarse* o *curarse* física y emocionalmente, como muestra Papalini “se conoce con el nombre de cultura terapéutica o «psi» la extensión y vulgarización de saberes, técnicas y recursos de apoyo subjetivo que están inmediatamente disponibles en la sociedad y a los que se accede sin la intervención de un dispositivo experto” (Papalini, 2013). Si bien, en mi opinión las “desacralización” o “vulgarización” de saberes expertos no supone en sí mismo un problema (podría ser visto incluso como una oportunidad de democratización), el problema de estas *formas de sanarse* es que “persigue[n] como objetivo la *autocorrec-*

8 Ver: Digital Technologies of the Self de Yasmin Abass y Fred Dervin (2009).

9 Vanina Papalini (2013), en su artículo *Recetas para Sobrevivir a las Exigencias del Neocapitalismo. (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)*, hace un recorrido histórico de este género de literatura, además de una importante relación de la misma con el capitalismo contemporáneo y la gobernabilidad. Papalini hace una importante división de este *género literario* desde el origen histórico de la auto ayuda, una parte sería la autoayuda *managerial* que se originan en “*La ley del éxito*, publicado en 1928, le sigue *Pienso y hágase rico* (1937). Estos libros se basan en entrevistas a grandes millonarios norteamericanos y sistematizan sus «recetas» para que el camino al éxito pueda ser seguido por cualquiera” (Papalini, 2016). Otra parte de esta literatura proviene de una apropiación capitalista de las contraculturas de los años 1960, se centrará en la *actitud positiva*; y por ultimo, otro subgénero de la autoayuda proviene de la cultura terapéutica, que según la autora se trata de una “vulgarización” o “popularización” de saberes científicos que proviene de la medicina, la psicología y las neurociencias.

10 Este término se usa para designar el tipo de hombre ejemplar que empieza su vida siendo pobre y alcanza el éxito.



ción. De hecho, la fase introspectiva se hace necesaria de camino a la rectificación o salida de un «mal» cuya identificación también supone adherir a la determinación de normal-anormal presente en esta misma cultura” (Papalini, 2013).

De esta forma, el estado o la transformación al que prometen llevar este tipo de tecnologías del yo que son la literatura de autoayuda, que se anuncian la mayoría de las veces como el éxito, son realmente un estado de *normalización*, que tal vez sea lo mismo a lo que este tipo de literatura y la cultura empresarial llama el éxito: una trabajo constante, con actitud positiva, sin lugar a quejarse o protestar, asumiendo las responsabilidades de los daños de causa estructural como fracasos del propio sujeto. El *self management* promete a los sujetos ser sus propios gerentes y lo cumple, hace de los trabajadores sus propia figura de patrón, que ejercen desde sí mismos control y regulación para otros; que tienen que pagar su propia seguridad social, sus propios materiales de trabajo, y sobre todo sobrellevarlo todo con actitud positiva, porque lo que les espera es el éxito. Este *self manager* (o gerente de sí) es una figura de una forma de control social, como afirma Byung-Chul Han (2012): “La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya «sujetos de obediencia», sino «sujetos de rendimiento». Estos sujetos son emprendedores de sí mismos” (p.20). En esta sociedad que describe Han se reposa toda la responsabilidad en el individuo, pero “[l]a supresión de un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan. Así, el sujeto de rendimiento se abandona a la libertad obligada o a la libre obligación de maximizar el rendimiento” (Han, 2012 p.20). De esta forma la literatura de autoayuda como técnica de sí es un dispositivo ideal para este tipo de sociedad empresarial o de <<rendimiento>>.

---

Pero este tipo de literatura no solo ofrece el éxito *normalización* del sujeto para el mercado laboral, es posible ver ejemplos concretos que ofrecen normalización *éxito* de sexualidad y género (también útil para la normalización necesaria para la empresa) como el caso del libro de tipo *terapéutico* publicado en 2004 en España, *Comprender y Sanar la Homosexualidad*, de Richard Cohen, quien pone de ejemplo su propia vida, para mostrar la posibilidad *real de éxito*, de transformar un hombre homosexual en heterosexual: “Mi intención es proveer de la <<tecnología>> para la curación de la homosexualidad. Las técnicas específicas pueden aprenderse profundizando el estudio” (Cohen, 2004, p.17). Me detendré en este libro por varias razones, por una parte porque su publicación y distribución causó protesta y cuestionamiento por grupos activistas homosexuales y lesbianos en España<sup>11</sup> y Latinoamérica (por el tipo de violencia soterrada que este texto conlleva: nada más nombrando una forma de deseo sexual como una enfermedad y más aún proponiendo una cura), porque tuvo un gran éxito en ventas, lo que implica su amplia distribución; y finalmente porque es un ejemplo claro en el que se reúnen técnicas de autoayuda con discursos heteronormativos, que son

---

11 Ver artículo del El País: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/12/27/actualidad/1325008286\\_023162.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/12/27/actualidad/1325008286_023162.html)

ambos material importante para el desarrollo de este trabajo.

---

En el primer capítulo de *Comprender y Sanar la Homosexualidad*, Cohen (2004) narra su historia, llena de las razones dramáticas-narrativas que lo llevaron a ser homosexual, su narración —simplona, sosa, que es desarrollada para ser entendida por un público al que evidentemente subestima—, basa su argumento en una acumulación de heridas familiares y experiencias devastadoras, como una violación que sufrió en su infancia y que se mantuvo oculta en su *subconsciente* hasta que un día, en una terapia que consistía en pegar raquetazos a una almohada (para no maltratar a su esposa) se le aparecen en una imagen mental unos genitales de hombre en su boca: “descubrí que mi neurología se había programado para responder de forma sexual a los hombres. Para mí, la intimidad con un hombre era igual a sexo. Aprendí que para estar cerca de un hombre debía ofrecerle mi cuerpo” (Cohen, 2004, p.31).

Ese tipo de experiencias traumáticas, sumadas a lo que él llama una personalidad de *naturaleza artística* o a veces *naturaleza hipersensible*, son su explicación de su homosexualidad. Así narra su primera experiencia homosexual, dándole gran importancia (ligeramente velada) a su primera penetración anal: “Estaba nerviosísimo, pues todo aquello era nuevo para mí. No sabía que dos hombres pudieran hacer lo que él me hizo aquel día. Mi cuerpo y mi alma se sintieron rasgados en dos” (Cohen, 2004, p.25). Luego narra su *difícil* camino de éxito y curación, de transformación a la heterosexualidad, que para él tardó diez años, y que según él mismo, gracias a su sabiduría y experiencia, para sus *pacientes* tarda poco más de un año.

En el segundo capítulo, el autor explica con un tipo de recursos y lenguaje muy propios de la *autoayuda* (una mezcla de experiencias personales, estudios científicos, argumentos cristianos y por supuesto actitud positiva) las razones que producen, según él, la homosexualidad, o como el la define “desorden de afecto hacia las personas del mismo sexo” (Cohen, 2004). Su base argumentativa es definir la homosexualidad como algo que *no es natural*, sin embargo, hace un uso bastante curioso del propio concepto *naturaleza*. Para él lo natural es lo que fue dado por su Dios, que un día le habló directamente, y le repitió dos veces la misma frase, diciéndole lo que debía hacer: ayudar a curar la homosexualidad. Por una parte, él considera que existen una suerte de <<filtros>> heredados y naturales, que predisponen a los sujetos, por ejemplo la “[p]redisposición a experimentar el ridículo” (Cohen, 2004, p.65), la cual podría, junto con otras variantes, llevar *padecer* homosexualidad. Otras predisposiciones *naturales*, se mezclan en su texto, con lo que llama identificaciones <<*no naturales de género*>>:

Puede que él se sobre identifique con su madre y su feminidad y se deje de identificarse con su padre y su masculinidad. (Cohen, 2004, p.55) Algunas características temperamentales que pueden conducir a un desorden de afecto hacia las personas del mismo sexo son la hipersensibilidad, una **naturaleza** más bien artística, una niña masculina, un niño más afeminado y los niños que requieren <<mucho mantenimiento>> /Puede que



el niño tenga una **naturaleza** más bien sumisa en lugar de un carácter agresivo, por lo que tendrá una mayor tendencia a conformarse y a retirarse más que a enfrentarse y a hablar claro. / Una niña que tenga rasgos más masculinos o un niño más femenino, por **naturaleza**, pueden ser objeto del ridículo de sus padres, hermanos, compañeros y de la sociedad en general (Cohen, 2004, p.63). Creo que Dios concibió el género humano como opuestos complementarios. La unión del hombre y de la mujer es la cima de la creación. La ciencia más sencilla demuestra que los opuestos se atraen. / Si un hombre se siente atraído por otro hombre es porque está buscando aquello que no encuentra en sí mismo. Busca incorporar una parte de su psique que le falta o que ha perdido. Cuando un hombre experimenta su masculinidad, se siente naturalmente atraído por su opuesto, por una mujer (Cohen, 2004, p.151)-

La explicación de Cohen sobre las causas de la homosexualidad termina con un capítulo al que llama Steve, que se trata de la historia —poco verosímil— de uno de sus pacientes. Esta está narrada en la primera persona del paciente (Steve), pero con un lenguaje demasiado similar al usado por el autor, y mostrando todo el tiempo las ventajas del método de transformación de la homosexualidad a la heterosexualidad de Richard Cohen®, lo que lo hace asemejar a los torpes pero eficientes reportajes publicitarios de televentas, en los que los protagonistas describen como el producto del comercial les cambia y mejora la vida:

Mi autoimagen era muy pobre. Pensaba que todos los demás eran más guapos, más ricos, más listos y más rápidos que yo” (Cohen, 2004, p.100)./ Descubrí muchos asuntos que habían hecho que yo nunca llegase a identificarme con mi propio género: heridas relacionadas con mi cuerpo, temor a la muerte, abuso sexual, un padre abdicado, una madre y una hermana necesitadas afectivamente y muchos otros puntos (Cohen, 2004, p.101). / Si siento impulsos homosexuales, busco en mi interior para descubrir qué es lo que me hace sentirme débil (Cohen, 2004, p.102).

Más adelante en su libro, Cohen explica << *paso a paso* >> junto con << *técnicas y herramientas* >> su tratamiento de cura de la homosexualidad. El proceso curativo consta de cuatro etapas, en todas ellas se insiste de manera repetitiva en ideas como *el deseo profundo de cambiar*, la creación de relaciones *sanas o correctas* con ambos géneros y la identificación con el *género propio*. Cito o mejor dicho, copio algunas frases de cada etapa, juntos con algunas de las herramientas que propone, sin alterar ni intervenir en los textos, siguiendo la lógica propuesta por Keneth Goldsmith desde la *Escritura No-Creativa*:

A veces, la reproducción no-intervencionista de textos permite abordar temas políticos de una manera más clara y profunda de lo que sería posible con una crítica convencional. Si quisiéramos criticar la globalización, por ejemplo, la respuesta de la escritura no-creativa sería replicar y recontextualizar, sin alteración alguna, la transcripción de una junta del G8. donde se rehusaron a ratificar los acuerdos de Kioto para controlar las amenazas del cambio climático. Esto me parece que revelaría mucho más que cualquier texto editorial al respecto. Dejemos que el texto hable por sí mismo: en el caso del G8, se ahorcarán solos con la cuerda de su propia estupidez. A eso lo llamo poesía (Goldsmith, 2015, p.131).

Ahora dejemos que los pasos, las herramienta y la estupidez de la sanación de la homo-

sexualidad hablen por sí mismo:

### <<Etapas>>

#### 1. Transición (terapia de conducta).

Es igualmente importante que corte todo vínculo con las fuentes de influencia negativa del mundo. Puede que tenga que dejar de leer durante algún tiempo los periódicos y revistas, o de escuchar las noticias que traten y apoyen o animen el comportamiento homosexual. Necesita rodearse de voces positivas y de esperanza (Cohen, 2004, p.110). La meditación, el estudio, la oración y la actitud positiva son herramientas necesarias en este proceso (Cohen, 2004, p.118). Un factor clave para el cambio es la motivación personal. Sin un compromiso por el cambio profundamente asentado el proceso de curación es virtualmente imposible (Cohen, 2004, p.109). Alguien que tenga sentimientos homosexuales es incapaz a menudo de regular sus emociones y sus pensamientos. Necesita que se le enseñe y se le entrene<sup>12</sup> a controlar sus relaciones actuales antes de que sea capaz de mirar atrás y curar las heridas del pasado (Cohen, 2004, p.121).

#### 2. Arraigo (terapia cognitiva y de curación del niño interior).

En esta fase debe aprender a afrontar los sentimientos y pensamientos desagradables, tratándolos de manera más responsables. Al aprender técnicas básicas cognitivas y de conducta, aprende a identificar pensamientos negativos o malos, y maneras para desenredar esos patrones dañinos de pensamiento (Cohen, 2004, p.122). Escribir un diario: escribir regularmente ayuda a comprender los sentimientos y pensamientos íntimos y a aprender a detectar <<gatillos>> que puedan estimular conductas indebidas. / Un <<gatillo>> es cualquier actividad, evento o situación que conduce a la persona a caer en actos homosexuales en este caso o a sentirse mal emocionalmente. Muchos adictos tienen un trastorno de la personalidad obsesivo-compulsivo. La escritura ayuda al sujeto a distanciarse de sus propios pensamientos y de la intensidad de su experiencia (Cohen, 2004, 123) Curación del niño interior, se trata de una autopaternalidad y paternidad espiritual, aprender esa autoridad paternal necesaria para formarse de manera correcta como persona normal y heterosexual. Por último, se curará con y en la presencia de otros mentores que puedan señalarle cualquier cosa relativa al mundo y a los modos de los varones <sup>13</sup> (Cohen, 2004, 124).

#### 3. Curación de las heridas homo emocionales (terapia psicodinámica).

En esta etapa el paciente debe descubrir y desvelar lo que ocurrió en el pasado y que le separó de su propia identidad de género. / Los deseos hacia las personas del mismo sexo representan una alienación del propio carácter con propósito de conseguir amor. Al falso yo se le puede llamar también máscaras, mecanismos de defensa o armadura de carácter. El auténtico yo consiste en la **naturaleza** que nos dio Dios: pura, amante, espiritual, misericordiosa y comprensiva. / En el centro de nuestro ser se encuentra nuestro autentico yo, proviene de Dios, lleno de amor, comprensión perdón. La persona también tiene un yo heredado, con una **predisposición** a malinterpretar o percibir mal las palabras y los hechos de los demás, especialmente de sus primeros cuidadores (Cohen, 2004, p.128). Estoy convencido de que es posible la completa y total liberación de un alma (Cohen, 2004, p.132) La heterosexualidad florece después de que la persona satisface sus necesidades homo emocionales y experimenta su identidad de género (Cohen, 2004, p.137) El objetivo final será conocer las diferencias de carácter entre hombres y mujeres (Cohen, 2004, p.138).

12 Esta idea de necesidad ser educado o entrenado, se relaciona con la idea de Cohen de <<sanar al niño interior>>, que repetidamente insiste que se trata de tener una figura masculina (en el caso de los hombres que es en el que más se concentra) que muestre autoridad y enseñe como ser un varón.

13 La autopaternalidad o aprender a ser el propio mentor, se trata de aprender a tener una voz masculina interiorizada que sabe juzgar cualquier actitud, acción o pensamiento propio que se escape de los márgenes de la heterosexualidad, para corregirlos y rectificarlos rápidamente. Esa voz de la conciencia masculina es necesaria para ser un heterosexual.

#### 4. Curación de las heridas heteroemocionales (terapia psicodinámica).

Si un hombre se siente repelido por una mujer, quizá se haya identificado excesivamente con la feminidad. Conforme va creciendo su sentido de identidad masculino se verá atraído por su opuesto, un mujer (Cohen, 2004, p.139). Si el varón en proceso estaba muy unido a su madre y a su naturaleza femenina, entonces ha conocido a las mujeres desde el punto de vista de una mujer, no de un varón (Cohen, 2004, p.141). Los deseos naturales hacia las relaciones con el sexo opuesto suelen aparecer conforme se va experimentando la propia identidad de género, curando las heridas hetero emocionales, y estableciendo relaciones sanas con miembros del sexo opuesto (Cohen, 2004, p.141).

#### <<Técnicas y Herramientas>>

Tú eres el comprador potencial que va a pagar mucho dinero por la terapia y va a invertir mucho tiempo intentado curarse. Seguramente no querrás <<echar tus margaritas a un cerdo>> que no tiene su propia casa en orden. *La curación es un camino, no un destino* (Cohen, 2004, p.162). Los mejores mentores son aquellos que han **triunfado** en sus propias vidas (Cohen, 2004, p.163). *Reeducación de comportamiento y de los gestos*: es importante ayudar a los hombres a adoptar comportamientos más masculinos y a las mujeres comportamientos más femeninos (Cohen, 2004, p.165). Abstenerse de la cafeína y comida sana, dormir ejercicio, oración, acción de gracias, lectura espiritual, pureza sexual. / Hoja de evaluación diaria: calificarse (Cohen, 2004, p.p.171). Un plan a seguir que se pueda evaluar (Cohen, 2004, p.186). **Llevar un diario** es un método excelente para que el individuo pueda identificar sus pensamientos, sentimientos y experiencias. También sirve como registro del camino de curación. Yo animo a escribir regularmente el diario, como medio de meditación y de reflexión sobre uno mismo. La regularidad en la escritura del diario también hará entender qué es lo que desencadena los malos pensamientos y los comportamientos inadecuados. El diario es, por último, una herramienta muy útil para prevenir las recaídas (Cohen, 2004, p.196). Curación física: En esta etapa es muy útil hacer uso de vídeos que les permitan observar sus propios comportamientos. A través de la reeducación del comportamiento, el hombre puede adquirir lo que no pudo asimilar en las primeras etapas del desarrollo infantil, es decir, conducirse y actuar como hombre, más que como su madre o su hermana. Si por lo que sea no resulta viable usar una cámara de vídeo, entonces yo uso el espejo, de modo que el paciente pueda observar su propio comportamiento y darse cuenta de cómo puede cambiarlo (Cohen, 2004, p.231). *Asumir compromisos*: la disciplina suele ser un punto débil de los que están saliendo de la homosexualidad. Hacer <<contratos>> sobre las tareas que han de realizar en casa u otros trabajos es muy útil. La responsabilidad es importante (Cohen, 2004, p.165).

# Paso 4

## Implantación de biopolítica y la expoliación de los saberes populares sobre el cuerpo

*-Si me matáis -les dijo- puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura. Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén. Dos horas después el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles.*

**Augusto Monterroso**

Foucault señaló que el *dispositivo de sexualidad* se desarrolló dentro de un contexto histórico en el que se produjo una nueva forma de poder centrado en la vida: en la modernidad hubo un cambio importante en el funcionamiento de los <<mecanismos de poder>>, de un poder soberano caracterizado por decidir sobre la muerte, se pasa a un poder enfocado en el control sobre la vida. En la primera forma de poder “[e]l soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no indica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir”, en cambio el poder sobre la vida es “un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 2011, p.126).

La política penetra el cuerpo, se introduce, se fija y se mezcla con la vida, “[d]urante

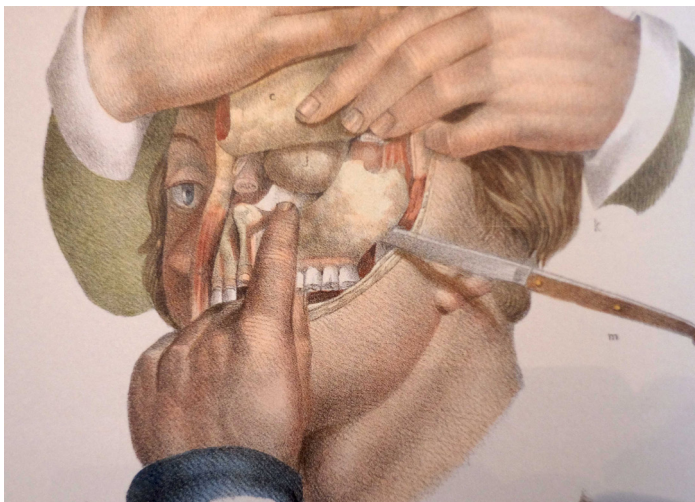


Fig. 11

milenarios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 2011, p.133). Esta forma de poder sobre la vida que Foucault llamó biopolítica

se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales; no son antitéticas, más bien constituyen dos polos de desarrollo enlazados por todo un haz de intermedio de relaciones. **Uno de los polos**, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su adiestramiento, el aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. **El segundo polo**, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, se centró en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar [demografía]. Todos esos problemas son tomados a su cargo por una serie de intervenciones y de *controles reguladores: una biopolítica de la población*. Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida [las negritas son mías] (Foucault, 2011, p.130).

En la biopolítica el cuerpo, su organización, control y producción son el punto principal al cual se enfoca la ejecución de poder y es por esto que la sexualidad tuvo un papel fundamental en su desarrollo. “De una manera general, en la unión del <<cuerpo>> y la <<población>>, el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida más que de la amenaza de muerte” (Foucault, 2011, p.137). Así el poder ya no tendría una forma negativa, castigadora

sino que más versátil y acogedor, adquiere la forma de una tecnología política general, metamorfoseándose en arquitecturas disciplinarias (prisión, cuartel, escuela, hospital, etc.), textos científicos, tablas estadísticas, cálculos demográficos, modos de empleo, recomendaciones de uso, calendarios de regulación de vida y proyectos de higiene pública (Preciado, 2015, p.59).

Sin embargo, el surgimiento de esta nueva forma de poder no reemplaza por completo las maneras violentas y asesinas de ejercer el poder, sino más bien, convive y funciona junto a ellas, la diferencia será, según Foucault (2011), que ahora la muerte se justificará como una defensa de la vida. El poder sobre la vida será fundamental para este proyecto, ya que funciona generando una legibilidad de los sujetos, de su cuerpo y de cada órgano. Una disciplina ejemplar del biopolítica es la nosología, la rama de la medicina que inventa los nombres de las enfermedades, las clasifica y les da uno nombre, es decir las hace legibles, en muchos casos las patologías construidas por la nosología se le asignaran a las personas convirtiéndolas en la legibilidad de las mismas.



# Paso 4.1

## Caza de brujas



Fig. 12

En su libro *Calibán y la Bruja*, Silvia Federicci (2011) hace una revisión histórica de la cacería de brujas en Europa y América, mostrando su importancia para la transición del feudalismo al capitalismo y para la implantación de la biopolítica. Aunque Federicci retoma el término biopolítica de Foucault, lo hace de manera crítica, ya que según ella la implantación de este sistema económico y esta nueva forma de poder sobre la vida requirió de la <<destrucción masiva de la vida>><sup>14</sup> que significó <<la gran caza de brujas>> (entre otras formas organizadas de violencia como la esclavitud y el genocidio de los indígenas en América durante colonia).

Para Federicci (2011) la razón por la que el poder se traslada y se ejerce sobre la vida, está originada en sí misma por el inicio del capita-

lismo, ya que el cuerpo es convertido entonces en el primer aparato de producción, “la primera máquina desarrollada por el capitalismo fue el cuerpo humano y no la máquina de vapor, ni tampoco el reloj” (p.201). Para que esto sucediera fue necesario por una parte el desarrollo de una filosofía que concebía al cuerpo y todo su funcionamiento como una máquina, cuyos mecanismos se pudieran comprender y alterar para optimizar su productividad; y por otra parte que los estados asumieran esa filosofía como política de gobierno y utilizaran sus fuerzas para perseguir y dismantelar todo tipo de prácticas relacionadas con cosmovisiones del mundo que difirieran con esa filosofía.

14 Federicci (2011) crítica a Foucault: “lo que Foucault habría aprendido si en su *Historia de la sexualidad* (1978) hubiera estudiado la caza de brujas en lugar de concentrarse en la confesión pastoral, es que esa historia no puede escribirse desde el punto de vista de un sujeto universal, abstracto, asexual. Más aún, habría reconocido que la tortura y la muerte pueden ponerse al servicio de la «vida» o, mejor, al servicio de la producción de la fuerza de trabajo, dado que el objetivo de la sociedad capitalista es transformar la vida en capacidad para trabajar y en «trabajo muerto»” (p.31) Es importante aclarar que Foucault (2011) advierte que bajo esa forma de poder que él llama biopolítica se produjo también violencia: “Sin embargo, nunca las guerras fueron tan sangrientas como a partir del siglo XIX e, incluso salvando las distancias, nunca hasta entonces los regímenes habían practicado sobre sus propias poblaciones holocaustos semejantes(...). Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre la existencia de todos; se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir” (p.127). A pesar de esto, la visión Federicci se focaliza en la violencia que se necesitó para dar origen a la biopolítica, específicamente en la caza de brujas y amplía las perspectivas para comprender esta forma de poder centrada en el cuerpo.



“Detrás de la nueva filosofía encontramos la vasta iniciativa del Estado, a partir de la cual lo que los filósofos clasificaron como «irracional» fue considerado crimen”(p.194).

El cuerpo, entonces, pasó al primer plano de las políticas sociales porque aparecía no sólo como una bestia inerte ante los estímulos del trabajo, sino como un recipiente de fuerza de trabajo, un medio de producción, la máquina de trabajo primaria. Ésta es la razón por la que, en las estrategias que adoptó el Estado hacia el cuerpo, encontramos mucha violencia, pero también mucho interés; y el estudio de los movimientos y propiedades del cuerpo se convirtió en el punto de partida para buena parte de la especulación teórica de la época —ya sea utilizado, como Descartes, para afirmar la inmortalidad del alma; o para investigar, como Hobbes, las premisas de la gobernabilidad social (...). Efectivamente, una de las principales preocupaciones de la nueva filosofía mecánica era *la mecánica del cuerpo*, cuyos elementos constitutivos —desde la circulación de la sangre hasta la dinámica del habla, desde los efectos de las sensaciones hasta los movimientos voluntarios e involuntarios— fueron separados y clasificados en todos sus componentes y posibilidades. El *Tratado del Hombre* (publicado en 1664) es un verdadero manual anatómico, aunque la anatomía que realiza es tanto psicológica como física. Una tarea fundamental de la empresa de Descartes fue instituir una divisoria ontológica entre un dominio considerado puramente mental y otro puramente físico. Cada costumbre, actitud y sensación queda definida de esta manera; sus límites están marcados, sus posibilidades sopesadas con tal meticulosidad que uno tiene la impresión de que el «libro de la naturaleza humana» ha sido abierto por primera vez o, de forma más probable, que una nueva tierra ha sido descubierta y los conquistadores se están aprestando a trazar un mapa de sus senderos, recopilar la lista de sus recursos naturales, evaluar sus ventajas y desventajas (Federicci, 2011, p.188).

Esta filosofía perpetuó el pensamiento dualista cristiano y la concepción del cuerpo como algo impuro, bajo e infame, que debía ser controlado por algo superior como el alma o la razón. Sin embargo, impuso un nuevo *desencantamiento* sobre el cuerpo, todo sobre éste debía poder ser explicado lógicamente y nada podía atribuirse al azar o a otro tipo de causas que no pudieran ser *demostradas* y reguladas. “Lo que murió fue el concepto del cuerpo como receptáculo de poderes mágicos que había predominado en el mundo medieval. En realidad, este concepto fue destruido” (Federicci, 2011, p. 194), y la razón para hacerlo fue porque era incompatible con el disciplinamiento necesario para el trabajo y la producción capitalista, “la magia parecía una forma de rechazo al trabajo, de insubordinación, y un instrumento de resistencia de base al poder. El mundo debía ser «desencantado» para poder ser dominado” (p.239).



Fig. 13

El «saber» puede convertirse en «poder» solamente haciendo cumplir sus prescripciones. Esto significa que el cuerpo mecánico, el cuerpo-máquina, no podría haberse convertido en modelo de comportamiento social sin la destrucción, por parte del Estado, de una amplia gama de creencias precapitalistas, prácticas y sujetos sociales cuya existencia contradecía la regulación del comportamiento corporal prometido por la filosofía mecanicista (p.194).

Sumado a esa forma de conocimiento y control sobre el cuerpo, se generó una división sexual del trabajo que hizo casi imposible para las mujeres acceder a trabajos asalariados, “la reducción de las mujeres a no-trabajadores, [fue] un proceso —muy estudiado por las historiadoras feministas— que hacia finales del siglo XVII estaba prácticamente completado” (Federicci, 2011, p.143). Esto hizo que las mujeres estuvieran obligadas a depender económicamente de los hombres. Para Federicci, una de las razones para generar esta “división sexual” de la población, fue que en la revolución anti-feudales que se dieron a final del feudalismo<sup>15</sup>, las mujeres tuvieron un papel de liderazgo muy importante, por lo que ser relegadas al yugo masculino fue una estrategia de “divide y reinaras”, para separar el pueblo y poderlo controlar. Pero en esta división sexual del trabajo no solo se le impidió a la mujer tener independencia, se le sometió también al el trabajo reproductivo, necesario para el desarrollo del capitalismo.

Si en la Edad Media las mujeres habían podido usar distintos métodos anticonceptivos y habían ejercido un control indiscutible sobre el proceso del parto, a partir de ahora sus úteros se transformaron en territorio político, controlados por los hombres y el Estado: la procreación fue directamente puesta al servicio de la acumulación capitalista (Federicci, 2011, p.138).

De hecho, la mayoría de los juicios por brujería estaban justificados en *poderes demoniacos* de las mujeres, relacionados con el control de la reproducción como el uso de *pociones* anticonceptivas elaboradas a base de hierbas y el aborto; las parteras estuvieron sometidas a estricto control y poco a poco fueron remplazadas por médicos hombres<sup>16</sup>. “La condena del aborto y de la anticoncepción como *maleficium*(...), encomendó el cuerpo femenino a las manos del Estado y de la profesión médica y llevó a reducir el *útero* a una máquina de reproducción del trabajo” (Federicci, 2011, p.199). Y aunque la *reproducción* fue el ámbito principal que se quería controlar y bajo el cual se justificó la caza de brujas, cualquier poder sobre el cuerpo

Fig. 14



<sup>15</sup> Federicci (2011), argumenta que el capitalismo no fue una evolución del feudalismo, sino una contra revolución (Ver más en el capítulo 1 de Calibán y la bruja): “El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, los mercaderes patricios, los obispos y los papas a un conflicto social secular que había llegado a hacer temblar su poder y que realmente produjo «una gran sacudida mundial». El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades que habían emergido de la lucha anti-feudal —unas posibilidades que, de haberse realizado, nos habrían evitado la inmensa destrucción de vidas y de espacio natural que ha marcado el avance de las relaciones capitalistas en el mundo. Se debe poner énfasis en este aspecto, pues la creencia de que el capitalismo «evoluciona» a partir del feudalismo y de que representa una forma más elevada de vida social aún no se ha desvanecido (...) La lucha contra el poder feudal produjo también los primeros intentos organizados de desafiar las normas sexuales dominantes y de establecer relaciones más igualitarias entre mujeres y hombres.” (p.36).

<sup>16</sup> Federicci (2011) comenta al respecto: “interpretar el ocaso social de la partera como un caso de desprofesionalización femenina supone perder de vista su importancia. Hay pruebas convincentes de que, en realidad, las parteras fueron marginadas porque no se confiaba en ellas y porque su exclusión de la profesión socavó el control de las mujeres sobre la reproducción” (p.252).

podía ser justificación para que una mujer fuera acusada de brujería. Particularmente la sexualidad femenina se utilizó como excusa, ya que era constantemente entendida como foco de indisciplina, esta fue domesticada y puesta bajo el poder del Hombre a la fuerza. También, como argumenta Paul Preciado, es desde la caza de brujas y la inquisición, cuando se empieza la persecución y prohibición contra el uso de drogas psicoactivas —aunque no solamente estas— y sobre todo contra la autoadministración y autoexperimentación con las mismas, todo tipo de alteración sobre el cuerpo fue captada por el estado.

Fue así que herbolarios, hechiceras, bardos, druidas, sacerdotisas y pontífices de otros cultos, así como todos aquellos que se atrevieran a hacer uso de drogas —ya fuera con fines terapéuticos, rituales o simplemente recreativos—, resultaron confinados a la categoría de <<infames>> y acabaron siendo perseguidos, sin distinción alguna, bajo el cargo de brujería (Preciado, 2008, p.114).

Como se ha visto, la caza de brujas y la implantación de la biopolítica fueron procesos violentos, que intentaron expoliar los saberes, prácticas, creencias y visiones populares sobre el cuerpo y remplazarlos por disciplinas ejercidas desde el estado, personificado en el hombre blanco europeo. Intentaron, ya que aunque este proceso de expoliación fue tan agresivo muchas de estas tradiciones en relación con el cuerpo se han mantenido por cuenta de distintas formas de resistencia populares, ya sea pasándose de generación en generación o mezclándose con las prácticas hegemónicas sobre el cuerpo. Aunque la caza de brujas se dio fuertemente en América, muchas de las tradiciones que se perseguían, siguen aún hoy teniendo fuerza dentro de comunidades indígenas, y aún en la actualidad, sigue existiendo un fuerte control y persecución del estado y de las disciplinas científicas sobre estas tradiciones indígenas<sup>17</sup>. A pesar de que históricamente han existido diversas formas de resistencia, es innegable que se ha conseguido una domesticación y disciplinamiento general del cuerpo <<colectivo>> e <<individual>> por parte de <<la ciencia capitalista del trabajo>> (Federicci, 2011), y particularmente se logró conseguir una construcción de la feminidad como algo que debe estar sujeto a la vigilancia y control.

---

17 Ver al respecto conferencia El jaguar y la telepatina del yajé, de la científica colombiana Brigitte Luis Guillermo Baptiste, en la que muestra como en debates académicos recientes en Colombia, la posición de los académicos sobre la práctica ritual de la toma del yajé ha sido cercana a un: “no podemos arriesgar la cultura occidental ante la brujería” (Baptiste, 2016). Ver más en: <https://www.youtube.com/watch?v=gK3BWngw7oI>

# Paso 5

## Histéricas, brujas, faggots, maricones y casi hombres

Este trabajo no tiene un único punto de inicio, ya que cada paso tiene la misma importancia que los demás. Sin embargo, uno de los puntos desde el que empecé a desarrollarlo, fue con la idea de elaborar un manual de autoayuda para curar *la histeria masculina*. En principio esta idea partía de varias intuiciones. Por una parte consideraba, por mis primeros acercamientos a la histeria, que era una *enfermedad* que históricamente había sido comprendida como exclusiva de mujeres. No es difícil pensar la histeria como una cuestión únicamente femenina, ya que el origen etimológico proviene de la palabra griega para llamar al útero, como lo muestra el diccionario de la Real Academia Española, histeria “Del fr. *hystérie*, y este del gr. ὕστέρα *hystéra* «útero» y el fr. *-ie* ‘-ia’”. Además, durante varios y largos periodos de la historia de la medicina occidental, se pensó que ese órgano de la mujer causaba los supuestos síntomas nerviosos de la histeria y muchos de los tratamientos que se le dieron consistieron en penetrar el cuerpo de las mujeres para intervenir directamente y de distintas formas desde el interior (junto con diversos tipos de *masajes pélvicos*), de los órganos sexuales femeninos para *calmar* y *controlar* los síntomas de la enfermedad.

Por otra parte, *con mi manual de autoayuda* buscaba trasladar la enfermedad femenina al hombre y proponer un *tratamiento* que implicara romper la impenetrabilidad con la que se construye la identidad masculina. El uso popular de la palabra histeria como adjetivo, se da en la actualidad, mayoritariamente para descalificar acciones de las mujeres, especialmente cuando están en una posición de poder o hacen uso de la palabra con vehemencia, se relaciona constantemente con el empoderamiento femenino, con *la mujer fuera de control* <sup>que histérica</sup>. Pero, aunque sucede en menor medida, también se califica de histéricos a los hombres, y en mi manual quería aprovecharme de ese uso <sup>histórico</sup> para proponer la curación y el desplazamiento de la histeria hacia el cuerpo masculino. Mi visión inicial sobre la histeria cambió después de una revisión de la historia de esta enfermedad, encontré que de hecho en distintos periodos *existió* la histeria masculina, y que este *padecimiento* ha tenido gran importancia en la construcción científica y cultural de la *naturaleza binaria* de la sexualidad y del género.

La relación entre el cuerpo de la mujer y la histeria proviene de las primeras definiciones de la enfermedad en la historia occidental: “Con la clasificación original de Hipócrates de la histeria como la enfermedad del vientre errante, se caracteriza como una enfermedad típicamente femenina asociada a la sexualidad —o, para ser más precisos, con la falta de encuentros sexuales” [traducción propia] (Wald, 2007, p.28). Se puede

ver en escritos de Hipócrates, la forma en la que este entendía la enfermedad, relacionada con un movimiento propio del útero: “En una mujer atacada de histeria, o que tiene un parto difícil, el estornudo que le sigue resulta favorable” (Hipócrates, citado por Didi-Huberman, 2007, p. 94). El estornudo ayudaría a recolocar el útero en su sitio, lo que “significa que el útero tiene la capacidad de desplazarse. Significa que esta especie de <<miembro>> propio de la mujer es un *animal*” (Didi-Huberman, 2007, p.95). Esta idea del animal interno que enferma a la mujer también se lee en el *Timeo* de Platón:

El animal dentro de ellas está deseoso de procrear hijos, y cuando permanece improductivo más tiempo del adecuado, se descontenta y se enfada, y erra en todas direcciones en el cuerpo, cierra los caminos de la respiración, y así obstruyendo la respiración, las lleva a la extremidad, causándoles todo tipo de enfermedades [traducción propia] (citado por Wald, 2007, p.28).

Un animal salvaje interior en la mujer, que por supuesto habría de intentar ser domesticado por el hombre.

## Paso 5.1

### Hoguera, Hospital, Hogar

El carácter lascivo de la histérica generaba aversión <sup>y émorbo?</sup> en los médicos, como deja ver el psiquiatra Pierre Briquet (antecesor del gran Charcot en la Salpêtrière) escribiendo sobre la histeria: “enfermedades que no parecían estar gobernadas bajo ninguna ley, por ninguna regla, ni vinculadas entre ellas, era lo que más repulsión me inspiraba. Pero me resigné y me puse manos a la obra” (Briquet, 1859, citado por Didi-Huberman, 2007, p.94). Dicho carácter lascivo y dicha aversión, en cierta forma asemejan esta enfermedad a la construcción *diabólica* de *la bruja* y a buena parte de las razones en las que se justificaba su cacería. La bruja era también “la mujer libertina y promiscua —la prostituta o la adúltera y, por lo general, la mujer que practicaba su sexualidad fuera de los vínculos del matrimonio y la procreación. Por eso, en los juicios por brujería la «mala reputación» era prueba de culpabilidad. La bruja era también la mujer rebelde que contestaba, discutía, insultaba y no lloraba bajo tortura” (Federicci, 2011, p.254). Algunos teóricos que escriben sobre la historia de la histeria, como Mark S. Micale, han planteado que las brujas fueron la interpretación cristiana de las histéricas:

La llegada de la civilización cristiana al Occidente Latino inició el primer cambio de paradigma en la historia de la histeria. Desde el siglo V al XIII, las visiones naturalistas paganas fueron cada vez más desplazadas por formulaciones supernaturales. En los escritos de San Agustín, el sufrimiento humano, incluidas enfermedades orgánicas y



mentales, eran percibidas como manifestaciones innatas del mal consecuentes del pecado original. La histeria en particular, con sus síntomas inconstantes, fue vista como un signo de posesión del diablo. La mujer histérica fue ahora interpretada alternativamente con lastima como víctima de encantamientos, o con desprecio como la amante del diablo. No menos poderosa que la imagen clásica de la enfermedad, el modelo demonológico previó anestias, mutismos y convulsiones histéricas como estigmas o marcas del diablo [traducción propia] (Micale, 2008, p.10).

---

A pesar de la semejanzas entre la concepción y los imaginarios sobre la bruja y la histérica, no creo que sea adecuado pensar que la bruja fue simplemente una interpretación *supernatural del cristianismo* de los síntomas de la histeria como enfermedad, como podría pensarse con afirmaciones de Micale (2008) como esta: “con la demonización de la histeria vino con una amplia persecución de las afligidas [por la enfermedad]” (p.10). Ya que esto negaría el poder y los saberes que estas mujeres tenían sobre el cuerpo propio y de los otros, e ignoraría el carácter político de la caza de brujas. Por el contrario, creo que habría que pensar las similitudes *la ‘naturaleza sexual’* de la bruja — “[c]iertamente podemos decir que el lenguaje de la caza de brujas «produjo» a la Mujer como una especie diferente, un ser *sui generis*, más carnal y pervertido por naturaleza” (Federicci, 2011, p.264)— ; y *la naturaleza sexualizada de la histérica*, como indicios de un carácter político de la histeria en sí misma, como una enfermedad construida como intrínseca a la mujer, que requería de la intervención de un saber experto, que —por supuesto— solamente podría estar en manos de un *hombre*. Las similitudes estarían ciertamente entre *la cacería de brujas* y *la histerización de la mujer*.

---

Foucault (2011) identificó cuatro <<dispositivos de saber y poder>> que fueron fundamentales para el desarrollo del *dispositivo de sexualidad*: la <<histerización del cuerpo de la mujer>>, <<pedagogización del cuerpo del niño>>, <<socialización de las conductas procreadoras>> y <<psiquiatrización del placer perverso>>. La histerización del cuerpo de la mujer consistió en un

triple proceso según el cual el cuerpo de la mujer fue analizado —cualificado y descualificado— como cuerpo íntegramente saturado de sexualidad; de este modo este cuerpo fue integrado, bajo el efecto de una patología que le sería intrínseca, al campo de las prácticas médicas; y por último, fue puesto en comunicación orgánica con el cuerpo social (cuya fecundidad regulada debe asegurar), con el espacio familiar (del que debe ser un elemento sustancial y funcional) y con la vida de los niños (que produce y debe garantizar, por una responsabilidad biológico-moral que dura todo el tiempo de la educación): la Madre, con su imagen negativa que es la “mujer nerviosa”, constituye la forma más visible de histerización (Foucault, 2011, p.98).

---

Es en ese sentido político y estratégico, en el que se identifica el cuerpo de la mujer como máquina que debe ser controlada y administrada, en el que la histeria moderna y su proceso de implantación *la histerización* y la caza de brujas se relacionan. Podría pensarse, incluso, siguiendo a Foucault y a Federicci que la caza de brujas y la histerización de la mujer son dos partes de la implantación de la biopolítica y el patriarcado capitalista. Por una parte la caza de brujas sirvió para aniquilar de forma violenta las



agentes de saberes populares sobre el cuerpo y especialmente sobre la sexualidad y la reproducción; y para generar, por medio del miedo, disciplinamiento y docilidad de las mujeres. Por otra parte la histerización de la mujer “que exigió una medicalización minuciosa de su cuerpo y su sexo” (Foucault, 2011, p.137), completó <sup>lo intentó</sup> el disciplinamiento y la domesticación de la mujer, le prescribió un carácter sumiso, apropiado para el trabajo sin salario de la reproducción y el cuidado de la vida de los hijos, y patologizó la resistencia femenina. Aunque la caza de brujas baso sus argumentos en ideas religiosas, no hay que olvidar que fue promovida por los estados modernos, así como por muchos de los que hoy en día son considerados fundadores del racionalismo científico: Jean Bodin, Mersenne, el filósofo mecanicista y miembro de la Royal Society, Richard Boyle, y el maestro de Newton, Isaac Barrow. Incluso el materialista Hobbes, a la vez que mantenía distancia, dio su aprobación. «En cuanto a [las brujas]», escribió, «no creo que su brujería encierre ningún poder efectivo: pero justamente se las castiga por la falsa creencia que tienen de ser causa de maleficio, y, además, por su propósito de hacerlo si pudieran». Defendió que si se eliminaran estas supersticiones, «los hombres estarían más dispuestos de lo que lo están a la obediencia cívica» (1963) (Federicci, 2011, p.198).

La histeria moderna y la caza de brujas coexistieron: Federicci (2011) afirma que “[l]a caza de brujas alcanzó su punto máximo entre 1580 y 1630, es decir, en la época en la que las relaciones feudales ya estaban dando paso a las instituciones económicas y políticas típicas del capitalismo mercantil” (p.226). Mientras que Micale (2008) afirma que con la secularización del pensamiento moderno y específicamente con

el trabajo de Paracelso [1493-1541] en Suiza, Johannes Weyer [1515¿1516?-1588] en Países Bajos, y Ambroise Paré [1510-1590] en Francia, la histeria dejó de ser vista como una posesión demoniaca y en cambio se comprendió como una enfermedad médica. Para la mitad del siglo XVII, el desorden se había renaturalizado como parte de la larga desmitificación de la vida mental que ocurrida a través de Europa occidental y central [traducción propia] (p.11).

La coexistencia de la caza de brujas y la histeria moderna, hace pensar que lo que Micale (2008) y también Wald (2007) consideran una *remedicalización* de la histeria, proceso que implica que dejó de considerarse como brujas a las histéricas, fue más bien lo que Foucault llamó *histerización de la mujer*, un proceso que pudo convivir sin antagonismos junto con la caza de brujas.

# Paso 5.2

## Faggots-maricones

Otro proceso que parece enlazarse —aunque no necesariamente sucede al mismo tiempo— con la violencia de la cacería de brujas y el desarrollo del dispositivo de sexualidad desde las ciencias médicas, es la categorización de las perversiones sexuales, como *la homosexualidad*. Foucault (2011) llama a este proceso la <<psiquiatrización del placer perverso>>:

el instinto sexual fue aislado como instinto biológico y psíquico autónomo; se hizo análisis clínico de todas las formas de anomalías que puede afectarlo; se confirió un papel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías (p.99)

Dicho proceso estuvo acompañado de una <<caza de sexualidades periféricas>> y de una <<especificación de los individuos>> que tuvieran prácticas sexuales *perversas*, que por ejemplo convirtieron *al sodomita* en la *especie homosexual*<sup>18</sup>, y que más que prohibir y suprimir todas las prácticas de <<sexualidades periféricas>>, las convirtió en categorías inteligibles [legibles] y las <<hundió en los cuerpos>> de los individuos (Foucault, 2011). Momento en el que las prácticas de la sexualidad anal se circunscriben bajo una categoría de legibilidad precisa y rígida.

Federicci encuentra una relación interesante entre la caza de brujas y el desarrollo del dispositivo de sexualidad; y particularmente con la homosexualidad, con dos palabras que aún en la actualidad son usadas como violentos insultos para decir homosexual. Una es *faggot*, que en Norteamérica “es una de las más ofensivas para descalificar a los homosexuales [y que en] Inglaterra aún conserva su significado original: «atado de leña para el fuego»” (Federicci, 2011, p. 270) y la otra es *finocchio*, una de las palabras usadas en italiano para decir maricón:

el papel que la caza de brujas ha jugado en el desarrollo del mundo burgués y, específicamente, en el desarrollo de la disciplina capitalista de la sexualidad, ha sido borrado de la memoria. No obstante, es posible establecer la relación entre este proceso y algunos de los principales tabúes de nuestra época. Tal es el caso de la homosexualidad, que en muchas partes de Europa era plenamente aceptada incluso durante el Renacimiento, pero fue luego erradicada en la época de la caza de brujas. La persecución de los homosexuales fue tan feroz que su memoria todavía está sedimentada en nuestro lenguaje. *Faggot* nos recuerda que los homosexuales eran a veces usados para encender el fuego

---

18 Me refiero al ejemplo de la especificación de la homosexualidad dado por Foucault (2011): “La sodomía —la de los antiguos derechos civil y canónico— era un tipo de acto prohibido; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; así mismo una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás una misteriosa fisiología” (p.43), escribo sobre esto con mayor profundidad el Paso 2. La construcción de la sexualidad (El dispositivo de sexualidad).

donde las brujas eran quemadas, mientras que la palabra italiana *finocchio* (hinojo) se refiere a la práctica de desparramar estas plantas aromáticas en las hogueras con el fin de tapar el hedor de la carne ardiente (Federicci, 2011, p.270).

La importancia de esta relación que hace Federicci entre maricas y brujas, no está en comprobar con precisión que los maricas eran quemados junto a las brujas (cosa que seguramente sí pasaría). Lo verdaderamente importante —para mí y para la perspectiva que tiene este trabajo—, es la crítica misma que hace Federicci a Foucault, que se trata de evidenciar que aunque los procesos que muestra Foucault en relación con el desarrollo del dispositivo de sexualidad y la biopolítica son positivos (en el sentido en que no funcionan prohibiendo, ni matando, si no más bien produciendo y administrando la vida misma) están constantemente acompañados de procesos de violencia sistemática. La normalización de la mujer desde la medicalización que implicó la histeria, no significó que se acabara la caza de brujas. Incluso hoy en día en las sociedades occidentales se sigue practicando constantemente violencia asesina contra las mujeres ¿cuántos feminicidios?. La especificación y *medicalización de las sexualidades perversas*, incluso los procesos de normalización de la homosexualidad (derechos civiles, matrimonio, adopción) que se han dado en los últimos años, no ha significado que se hayan dejado de asesinar sistemáticamente a personas porque su sexualidad difiere de la norma heterosexual.

## Paso 5.3

### Aparatos de producción de la sexualidad, la invención del vibrador

*When did God make men? When she realized that vibrators couldn't dance.*

Rachel P. Maines (2001) citando un chiste popular.

Alrededor de la histeria y la prohibición de la masturbación, surgieron dispositivos tecnológicos para producir la sexualidad normalizada. No obstante, toda producción cultural y toda tecnología es apta de ser usada de formas distintas para las que fueron creadas: “Michel de Certeau ha subrayado que toda tecnología es un sistema de objeto, utilizadores y usos abiertos a la resistencia y al *détournement* (diversión, apropiación, queerización)” (Preciado, 2011, p.97). Como argumenta Preciado (2011), muchos de los aparatos para prohibir la masturbación o para tratar la histeria fueron reapropiados y subvertidos por comunidades queer y sadomasoquistas para generar prácticas sexuales contrahegemónicas. Los tratamientos médicos de la histeria para llevar al *paroxis-*

mo histérico por medio de vibradores, serán *usados*<sup>19</sup> para proponer las prácticas de experimentación corporal que desarrollo en este trabajo.

Uno de los tratamientos médicos de la histeria más recurrentes y que hicieron parte de la construcción histórica de la enfermedad en sí, se trataba de masajes en la zona genital de la mujer que debían llevarla al *paroxismo histérico* (que más tarde en la historia de la medicina tomaría el nombre de orgasmo). Estos masajes, que debían ser dados por un médico o una partera, estaban especialmente prescritos para mujeres viudas, o con votos de castidad. Estos tratamientos aparecen desde los Tratados hipocráticos, hasta en los trabajos de médicos modernos de finales del siglo XIX y principios del XX (Maines, 2001). En *Tecnología del Orgasmo, Histeria, el Vibrado y Satisfacción sexual de la mujer*, Rachel P. Maines hace una reconstrucción histórica de estos tratamientos y del placer femenino medicalizado, de donde a finales del siglo XIX surgirá el vibrador. Su libro empieza con una cita de Petrus Forestus de 1653, muy ilustrativa al respecto de este tratamiento:

Cuando estos síntomas [de histeria], lo indican pensamos que es necesario pedirle a una partera que asista, así ella podrá masajear los genitales con un dedo adentro, usando aceite de lilas, de rosa mosqueta, de azafrán, o algo similar. Y de esta forma la afligida puede alcanzar el paroxismo. Esta clase de estimulación con el dedo está recomendada por Galeno y Avicena, entre otros, más especialmente para viudas, aquellas que viven vidas castas y mujeres religiosas, como propone Gradus [Ferrari da Gradi], es menos recomendable para mujeres jóvenes, mujeres públicas, o mujeres casadas, para quienes es mejor remedio mantener relaciones con sus esposos [traducción propia] (citado por Maines, 2001, p.1).

Esta cura, que fue ampliamente practicada en el siglo XIX se fundamentaba en la comprensión de la histeria causada por un desplazamiento del útero, y consistía en moverlo para que volviera a su posición normal y para que expulsara el exceso de fluidos (Maines, 2001). Mientras que los tratamientos consistían en frotaciones y estimulaciones del clítoris y la vagina, la masturbación de la propia mujer, no solo no estaba recomendada como tratamiento, sino que estaba fuertemente proscrita. Maines (2001) argumenta que esta forma de cura basaba sus principios en el <<modelo androcéntrico de sexualidad>> que en su

definición de sexo como una actividad [solo] reconoce tres pasos esenciales, preparación para la penetración [“foreplay”], penetración y orgasmo del hombre. La práctica sexual que no involucra por lo menos los dos últimos pasos, no ha sido ni popular ni medicamente (y por eso tampoco legalmente) comprendido como “la cosa real”. Se espera que la mujer llegue al orgasmo durante el coito, pero si no lo hace, no por eso la legitimidad del acto como “sexo real” se pone en duda [traducción propia] (p.5).

O incluso si el orgasmo femenino no ocurría dentro de este modelo, se solía diagnosticar a la mujer como enferma (frígida o anorgásmica) para justificar la razón de su

19 Ver este concepto de uso como una forma de resistencia popular y cotidiana de los débiles, en La Invención de lo Cotidiano, de Michel de Certeau (1996).

insatisfacción sexual sin poner en duda este modelo de sexualidad.

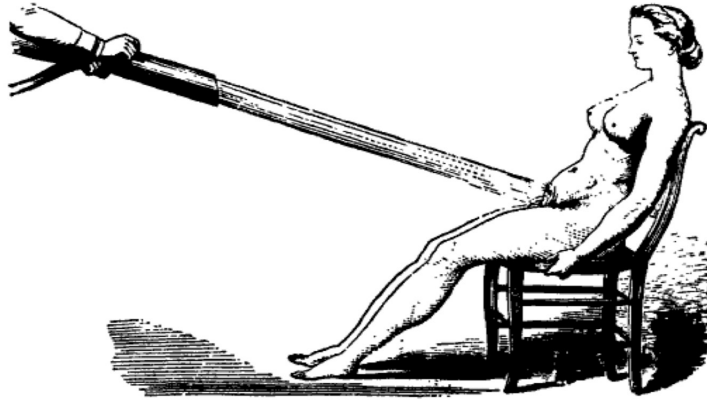


Fig. 15

La invención del vibrador se dio en buena medida por una búsqueda de mecanización, que hiciera más eficiente el trabajo del médico, que consiguiera con mayor velocidad y probabilidad de éxito los efectos del masaje manual: el paroxismo o la crisis histérica, que atenuaba, solo por un tiempo, la enfermedad, por lo que debía ser un tratamiento constante.

Antes del vibrador, existía el uso de distintos aparatos como duchas pélvicas, pero su utilización e instalación eran muy dispendiosas. “Ambrosie Paré, en su *Opera obstetrico-ginecológica* (1550) propone ya el uso de un instrumento similar a un dildo que debe ser introducido en la vagina junto con una aplicación *de óleum nardum*” (Preciado, 2011, p.100). Pero los primeros antecesores directos del vibrador fueron los patentados en 1869 y 1872 por el “médico Americano, George Taylor” estos “aparatos masajeadores y vibradores accionados por vapor, algunos de ellos diseñados para desordenes femeninos” [traducción propia] (Maines, 2001, p.14), eran demasiado grandes y por sus altos precios solo podían ser adquiridos por spas y médicos. Al parecer el primer vibrador, como hoy lo conocemos “fue el modelo británico construido por Weiss. Diseñado por el médico Joseph Mortimer Granville, el dispositivo patentado a principios de la década de 1880 funcionaba con batería y, como la versión moderna, estaba equipado con varios vibradores intercambiables” [traducción propia] (Maines, 2001, p.15).

Hacia 1900 ya existía una buena variedad de estos aparatos en el mercado especializado de la medicina. Estos utilizaban varios tipos de tecnologías, algunos eran “potenciados por turbinas de agua, otros por presión de aire, motores de gas, baterías y corriente

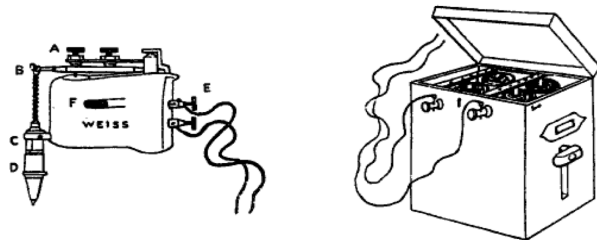


Fig. 16

técnico de médicos y en sus “ilustraciones de catálogo [lo] mostraba [en uso en el] tratamiento de ambos sexos, incluido el tratamiento de hombres por el recto” [traducción propia] (Maines, 2001, p.95).

eléctrica de la calle a través de enchufes para bombillas” (Maines, 2001, p.17). Los precios oscilaban entre 15 y 200 dólares americanos, el más caro era el bien conocido Chattanooga, que en su publicidad remarcaba

que era construido para el uso



Fig. 17

A pesar de esto, la compañía que fabricaba el Chattanooga, ponía énfasis en tratamiento de mujeres en el prospecto de su dispositivo:

este instrumento será recibido como una ayuda invaluable para los médicos en el tratamientos de todos los padecimientos nerviosos y de los problemas de la mujer (...). [E]n los casos donde los pacientes sean una mujer y el nerviosismo sea causado o bien por los ovarios o por el útero, debe prestarse atención particular a la parte baja de la columna y también a los órganos afectados en sí mismos [traducción propia] (Vibrator Instrument Company 1904, citado por Maine, 2001, p.95).

Los vibradores y la *vibroterapia* eran promocionados no solo como tratamiento para enfermedades nerviosas de la mujer, sino también como tratamiento para diversas enfermedades en mujeres y hombres como “artritis, estreñimientos, amenorrea, inflamaciones y tumores” (Maine, 2001, p.94). Hacia 1905 se empezó a comercializar masivamente el uso doméstico de los vibradores, eran publicitados como una ayuda



para la salud y para relajación, su público principal eran las mujeres. Cuando eran publicitados para hombres, se decía que era un regalo ideal para la mujer.

Una línea especialmente versátil de vibradores era ilustrado en el catalogo de Sears, Roebuck and Company Electric Goods para 1918. Con un anuncio encabezado <<Ayudas Que Toda Mujer Aprecia>> se mostraba un vibrador que se conectaba a un motor domestico que también hacia funcionar aparatos para batir, mezclar, macerar, moler, brillar, y para operar un ventilador” (Maine, 2001, p.19).

El vibrador se consideraba entonces como un electrodoméstico más, otra herramienta para el trabajo en el hogar de la mujer.

Aunque el destino principal de este aparato era el placer sexual femenino, no era considerado sexual en sí mismo, como argumenta Maines (2001), por estar por fuera del <<modelo androcéntrico de sexualidad>> se produjo un <<camuflaje>> de su carácter sexual, que permitió que este fuera comercializado en tiendas por departamento y publicitado en revistas de circulación masiva (y acceso *familiar*). Dicho camuflaje se mantuvo hasta que el uso evidentemente sexual de estos aparatos, se representó en películas *stag* (*stag films*<sup>20</sup>) a finales de la década de 1920, lo que hizo que poco a poco disminuyera su uso doméstico, también el uso médico se redujo y más aún después de que en 1952 la *American Psychiatric Association* borrara a la histeria como una enfermedad. La venta de vibradores tiene su retorno en los años 1960 y 1970, ya distribuidos públicamente para su uso sexual.

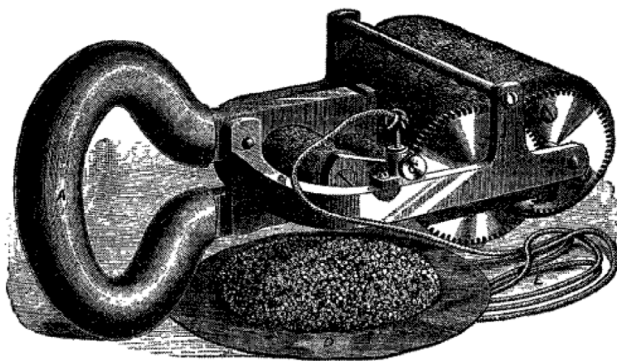


Fig. 18

Mientras que se mantenía el uso de distintos *masajes pélvicos* y se daba el desarrollo de dispositivos vibradores para el tratamiento de la histeria, simultáneamente las ciencias médicas proscribían la masturbación y desarrollaban una amplia gama de dispositivos antionanismo. Así como la histeria, la prohibición de la mas-

turbación tenía una larga historia en la cultura occidental, pero a partir del siglo XVII, la masturbación se patologiza y es más tarde “reprimida mediante aparatos mecánicos y después eléctricos durante el XIX y el XX” (Preciado, 2011, p.100). Desde el siglo

20 Estas eran un tipo de películas (pre)pornográficas de principios del siglo XX que se producían y distribuían en la clandestinidad. “Las películas Stag, producidas por hombres y dirigidas a un público exclusivamente masculino, inventan la gramática de la pornografía cinematográfica moderna. A diferencia de los filmes sonoros y en color de finales de la década de sesenta, programados en salas de cine, aquellas cintas mudas filmadas en blanco y negro y de corta duración (una bobina) se proyectaban en privado, en un ambiente que contribuía a reforzar los vínculos y la camaradería masculina” (Preciado, 2010, p.54).

XVIII distintos tratados médicos harán comprender la masturbación como causante de diversas enfermedades o como “un derroche innecesario de la energía corporal que conduce inexorablemente a la enfermedad e incluso a la muerte” (Preciado, 2011, p.90). Personajes que lideraban la industria alimenticia, como John Harvey Kellog (cereales Kellog’s) y Silvester Graham (de Harinas Graham’s) “van a contribuir a la aplicación de dichas teorías de la masturbación y a la fabricación de diversos aparatos antionanistas” (Preciado, 2011, p.94).

Entre esos aparatos [para prevenir la masturbación] encontramos guantes nocturnos para evitar el tacto genital, hierros de cama para evitar la fricción de las sabanas contra el cuerpo, grilletes de contención que impiden la fricción de las dos piernas de la joven masturbatriz, así como toda una variedad de cinturones diseñados para evitar el tacto en la joven y la erección en el joven masturbador. Por ejemplo, se recomienda para los muchachos, la circuncisión, la perforación de la piel del prepucio con un anillo y en casos extremos la castración parcial. En el tratamiento de la joven masturbatriz se aconseja quemar la parte interna de las nalgas cercana al sexo, e incluso, en casos severos, la cliterodectomía. (...) Los <<cinturones femeninos>> presentaban una malla de alambre perforada para impedir el tacto sin cerrar el paso de la orina. Para los varones existían aparatos similares, pero el más popular de todos era una funda dentada ajustable al pene. En caso de erección, <<los dientes metálicos perforan la piel del pene transformando la erección en una experiencia dolorosa>> [citando a Bullough, 1987]. Todos estos instrumentos se ataban por la espalda, y la mayoría estaban dotados de un candado al que sólo los padres tenían acceso. Muchos de estos serán mecanizados y electrificados a partir de la comercialización de las baterías. Por ejemplo, la funda dentada para el pene se convertirá en una funda eléctrica que transmite descargas a bajo voltaje en caso de erección. Se hará popular también el uso de alarma eléctrica que avisan en caso de erección o de <<polución nocturna>> (Preciado, 2011, p.96).

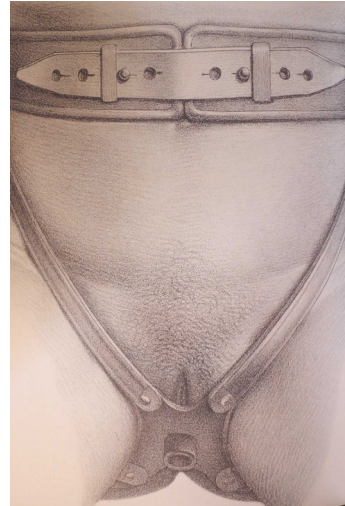


Fig. 19

Toda la comprensión de la sexualidad se enfoca entonces en la reproducción y la heterosexualidad obligatoria, “el placer es considerado un simple subproducto, una suerte de residuo” (Preciado, 2011, p.92), y todo aquello que escape de esa compresión será prohibido castigado y considerado como una enfermedad que debe ser curada o tratada. Tanto los aparatos diseñados para producir el paroxismo histérico, como los dispositivos antimasturbación, que podrían parecer opuestos, hicieron parte de un mismo sistema de producción de la sexualidad que sigue existiendo, pero que ha venido transformándose desde entonces.

# Paso 5.4

## La histeria, la enfermedad para ser vista

*Iconographie photographique de la Salpêtrière*: ese discreto paso al límite, discreto pero asombroso, por el que una práctica médica relativa a la histeria se convierte en invención figurativa, merced a ese diabólico instrumento del conocimiento que es la cámara fotográfica.

Didi-Huberman (2007, p.123)



Fig. 20

Bajo la dirección de Charcot, el hospital femenino la Salpêtrière, desarrolló una serie de técnicas figurativa para *representar* a la histeria. Este tipo de representación resultó ser la herramienta para producir la enfermedad. Como expondré la representación figurativa de la Salpêtrière es prueba del potencial constructor de realidad de la ficción, potencial que puede ser usado por el arte o por prácticas populares de resistencia. Al igual que los aparatos vibradores para *tratar la histeria*, las técnicas para representarla serán útiles para el desarrollo de las prácticas que propongo desde este proyecto.

La Salpêtrière, era la sección femenina del hospital general para pobres y vagabundos de París, <<una suerte de infierno femenino>> (Didi-Huberman), el único lugar

donde, se <<recogía>>, entre otras, a las aquejadas de enfermedades venéreas; nada más llegar se las azotaba, luego se les cumplimentaba el <<Certificado de castigo>> y, por último, eran internadas (Didi-Huberman, 2007, p.23).



Donde iban a parar, además, las “<<mujeres libertinas>>, [las] revolucionarias de Saint-Médard, [las] <<anormales constitucionales>> y otras <<asesinas natas>>” (Didi-Huberman, 2007, p.23). Una institución ejemplar del disciplinamiento y medicalización modernos de la mujer.

Fue en ese lugar, donde Jean Martin Charcot (1825-1893), como director del hospital desde 1863, <<reinventaría la histeria>>. Didi-Huberman (2007) (en *La invención de la Histeria*), expone cómo el uso de la fotografía, junto con otros procedimientos de figuración y escenificación fueron indispensables para este proceso de *invención* de la enfermedad. Allí, la lógica de la existencia de la histeria consistía en que *existía en cuanto pudiera ser vista*, ya que *lo que no existe no puede verse*. La histeria existía, no solo para (y por) ser vista, sino bajo la condición de ser vista. Por eso, precisamente, la imagen fotográfica —que ha sido comprendida desde sus orígenes como prueba y testigo, como una huella de la realidad que queda impregnada de *verdad*—, fue el medio ideal para hacer ver la histeria, es decir, para inventarla, para hacerla existir.

¿Y cuál es el fruto de su invención? Una ética del acto de ver. Se denomina, en primer lugar, *vistazo*, y depende de nuevo de esa <<noble sensibilidad>> con la que se identifica la observación clínica. Es un <<ejercicio de los sentidos>>, un ejercicio, un paso al acto de ver: vistazo, diagnóstico, cura, pronóstico. El vistazo clínico es, por tanto, un contacto, que es ya a la vez ideal y categórico, un dardo que va directo al cuerpo del enfermo y casi llega a palparlo. (Didi-Huberman, 2007, p44)



Fig. 21

Albert Londe, quien fue uno de los fotógrafos encargados de producir *La Iconografía Fotográfica de la Salpêtrière* y que dirigió el servicio fotográfico durante la década de 1880 escribió:

*La placa fotográfica es la verdadera retina del sabio (...)* Antes que nada, está destinada a completar la observación, esa pieza establecida a petición del médico y que encierra todos los datos concernientes a los antecedentes y al estado actual del enfermo. La fotografía, si bien no siempre es necesaria, resultará por el contrario de una utilidad indiscutible cuando las manifestaciones de la enfermedad se traduzcan en deformaciones externas que afecten al conjunto o alguna de las partes del individuo. Puede incluso decirse que en muchos casos una simple prueba transmitida directamente a nuestra retina dirá mucho más que una descripción completa (Londe, 1896, citado por Didi-Huberman, 2007, p.48).

Así la fotografía se convirtió, no solo en la for-

ma perfecta para ver, sino en condición para hacerlo y en prueba de ello. Cuando a Charcot se le acusaba de inventar la histeria, él se defendía diciendo: “Sería verdaderamente asombroso que pudiera crear así enfermedades por voluntad expresa de mi capricho, de mi imaginación. Pero, en realidad mi labor allí es únicamente la de fotógrafo; registro lo que veo...” (Charcot, 1888, citado por Didi-Huberman, 2007, p.45) Y no solo Charcot utilizaba la fotografía, “en esta época los tratados psiquiátricos se vieron saturados de láminas, imágenes-pruebas de nosologías en curso: los idiotas de Baillarger y Bourneville, los lipemaníacos de Dagonet, las locas esténicas de Voisin, los degenerados de Magnan y Morel, y muchos otros más...” (Didi-Huberman, 2007, p.60). Así mismo se usaba la fotografía por la policía para identificar a *los delincuentes*.

El importante papel *identificador* de la fotografía se dio por medio de la elaboración de *facies*: el retrato convertido en género, en concepto. Las *facies* serían las características del rostro que identificadas en repetidos pacientes serían claves para el diagnóstico<sup>21</sup>, para leer al enfermo, para volverlo inteligible, para convertirlo en especie. “De esta manera, el aspecto del rostro, subsumido en facies, se abría a un estado fácilmente codificable y registrable de la significación; se abría, mediante el ejercicio de una búsqueda vigilante de las formas, a algo así como una filiación” (Didi-Huberman, 2007, p. 74).

El dispositivo fotográfico desarrollado como instrumento identificador, que da legibilidad a los sujetos (útil para su clasificación, para la nosología), sumaría instrumentos a la tradición escenográfica propia de la fotografía. Didi-Huberman (2007) recuerda toda la escenificación necesaria para producir las primeras fotografías con sus larguísimo tiempos de exposición, que requerían de “estudios, maquillaje (...), pero también de reposacabezas, fijadores para las rodillas, cortinaje y decorados” que son “suficiente indicación del grado de paradoja [de la Fotografía]: se autentifica una existencia, pero a través de medios escénicos” (p.85). A esa escenificación se le añadiría el “Texto, la *Leyenda*: una didascalia de sus disposiciones escénicas. No sólo un pie escrito en una esquina de las imágenes, sino más bien una leyenda, un deber-leer, una explicación; su dramaturgia, en resumen” (Didi-Huberman, 2007, p.85).

---

21 Didi-Huberman cita un fragmento de Albert Londe, que ejemplifica el sentido e importancia de las facies en la práctica médica de la Salpêtrière: “La École de la Salpêtrière ha desarrollado de forma notable el estudio de las facies en la patología nerviosa, y no nos arriesgaríamos demasiado al afirmar que el auxilio prestado por la Fotografía en dicho lance no ha sido insignificante. Ciertas modificaciones del rostro que, de forma aislada, no contribuirían por si mismas ningún signo evidente de una afección cualquiera, adquieren una importancia enorme si se encuentran siempre en enfermos similares. A menos que contemos al mismo tiempo y por casualidad con enfermos que presenten estas facies características, a menudo pueden pasar inadvertidas. Por el contrario, si examinamos las fotografías dispuestas unas al lado de las otras, podremos establecer comparaciones entre numerosos especímenes y deducir las modificaciones típicas que constituyen tal o cual facies (...), crear mediante la superposición de tipos compuestos, en los que, al eliminarse todas las particularidades individuales, sólo persistían los rasgos comunes, determinando de este modo la facies propia a tal o cual afección” (Londe, 1896, citado por Didi-Huberman, 2007, p.74).

Pero la dramatización fotográfica era solo una parte. Charcot consideraba la Salpêtrière como un <<Museo Patológico Vivo>>, lleno de prácticas escenográficas. Eran muy famosas las <<Lecciones de los Martes>> (cuyo público no era únicamente médico), en donde Charcot inducía a sus pacientes a ataques histéricos y así mismo las hacía salir de estos ataques, las hipnotizaba, las trataba, para que *el espectáculo* de la histeria fuera visto en vivo, “llegaba incluso a investir a cada espectador con poderes de la especialidad sobre los sujetos hipnotizados” (Didi-Huberman, 2007, p.85). Así la influencia de Charcot sobrepasó el ámbito de la medicina y penetró el del espectáculo circense: “se constata que los magos o magnetizadores de la época se pusieron a hacer alarde de la seriedad de la prestación, con argumentos publicitarios del tipo: <<Según los experimentos del prof. Charcot en la Salpêtrière>>” (Didi-Huberman, 2007, p.85).



Fig. 22

También hacía parte del museo de Charcot un taller de *vaciado en escayola*, que proporcionaba *réplicas*, de los ataques histéricos y de sus gestos. La razón por la que estos moldes pudieron hacerse, a pesar de que los ataques histéricos presentaban movimientos similares a las convulsiones epilépticas, fue porque las histéricas sufrían también *contracturas*, que producían que el cuerpo se quedara rígido, “*un momento fijo de la contorsión*, véase de la convulsión. El momento *escultural* de una especie de motricidad sin embargo totalmente desenfrenada. Una estatua de dolor vivo” (Didi-Huberman, 2007, p.166). Y ese momento de inmovilidad producido por la contractura era <<una ganga>> para la figuración, tanto para la fotográfica (con sus largos tiempos de exposición y sin iluminación eléctrica) como para la escultórica, hecha a partir de moldes de escayola sacados de las pacientes, que requerían de tal quietud.





Charcot, le dio el nombre de <<gran ataque histérico>>, al paroxismo de esta enfermedad, lleno de “espasmos, convulsiones, síncope, semblanzas de epilepsia, catalepsia, éxtasis, comas, letargias, delirios (...)” (Didi-Huberman, 2007, p.155). Y además describió, clasificó y nombró todas sus etapas, que dividió en cuatro, todas ellas clasificables y representables en imágenes:

la *epileptoide*, que imita o <<reproduce>> un acceso epiléptico estándar; el *clawnsismo*, que es la fase de las contorsiones o de los llamados <<movimientos ilógicos>>; las <<poses plásticas>> o <<actitudes pasionales>>; y, finalmente, *el delirio*, el delirio llamado terminal: ésta es la triste fase en la que los histéricos <<se ponen a hablar>>, la fase en la que, en todo caso, se intenta por todos los medios detener el ataque (Di-di-Huberman, 2007, p.155).

Todas las etapas y una síntesis de las poses de cada una se representó gráficamente en una tabla realizada por Paul Richer, artista que trabajaba para Charcot en el hospital.

1 <sup>re</sup> Période épileptoïde.					2 <sup>de</sup> Période de clownisme.			3 <sup>de</sup> Période des attitudes passionnelles				4 <sup>de</sup> Période de délire.	
A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L		

Además de crear “la <<imagen>> de la histeria, en el siglo XIX —y seguramente todavía nos quede algo hoy en día—” (Didi-Huberman, 2007, p.309), el uso de la imagen dado en la Iconografía Fotográfica de la Salpêtrière, es un antecedente y una muestra del uso de la fotografía, y en general de la imagen, para producir identidad, para generar una legibilidad sobre un cuerpo que permita otorgarle una categoría. De ahí su utilidad en el afán nosológico de Charcot. El uso de la cámara estaba argumentado bajo el mismo discurso de la mirada de las ciencias, de los científicos, una supuesta mirada imparcial de *testigo modesto*:

Tal tipo de modestia es una de las virtudes fundadoras de lo que llamamos modernidad. Esa es la virtud que garantiza que el testigo modesto sea el ventrilocuo legítimo autorizado del mundo de los objetos, sin agregar nada de sus propias opiniones, de su influenciante corporeidad. De esta manera, está dotado con el importante poder de establecer los hechos. Ostenta testimonio: es objetivo, garantizando claridad y pureza de los objetos. Su subjetividad es su objetividad. Sus narraciones tienen un poder mágico: pierden toda huella de historia como relatos, como productos de proyectos partisanos, como representaciones cuestionables o como documentos contruïdos con una poderosa capacidad para definir los hechos (Haraway, 2004, p. 42).

Esa mirada *modesta* funciona bajo la misma estrategia de la imparcialidad de la fotografía “y lo peor de todo es lo siguiente: la cámara fotográfica no es en el fondo más que un aparato subjetivo, *un aparato de la subjetividad* (...). Iría aún más lejos y diría que la cámara fotográfica es una fabricación totalmente filosófica: es un instrumento del *cogito* (Didi-Huberman, 2007, p.86). Para desarrollar una práctica visual que se oponga de manera eficiente a la práctica médica fotográfica que se desarrolló en la Salpêtrière, será necesario hacer uso de la posibilidad constructora de la ficción figurativa (en este caso), pero declarando la subjetividad desde donde se produce, para que no se naturalice y pueda ser reapropiada como una práctica hegemónica. Tomando el concepto de *conocimiento situado* desarrollado por Haraway (1995) en oposición a la mira de *testigo modesto*, habría que crear *imágenes situadas*, que evidencien la subjetividad desde donde se construyen.

# Paso 5.5

## La histeria también es masculina



A pesar de que la histeria fue construida desde sus orígenes como una enfermedad femenina, como una enfermedad de la sexualidad *desbocada* y *salvaje* de la mujer que debía ser controlada, ha existido también una historia de la histeria masculina, que se ha querido mantener escondida, como afirma Mark S. Micale (2008), en su libro *Hombres Históricos, la Historia Oculta de la Enfermedad Nerviosa Masculina*, en el que justamente hace una reconstrucción de esa historia. Esta historia ha coexistido amimorada junto con la historia general de la enfermedad: “En la antigüedad, la primera hipótesis de la histeria masculina deriva del Siglo II d.C, cuando Galeno de Pérgamo (o Claudius Galenus), el segundo médico más importante de la antigüedad Grecorromana cercano a Hipócrates, localiza la histeria no solo en la matriz sino también en el semen” [traducción propia] (Wald, 2007, p.28). Sin embargo prevaleció la idea que centraba la causa de la enfermedad en la matriz, el útero y en general en el cuerpo de la mujer por lo que la existencia de hombres histéricos era impensable.

Haré un breve recorrido de la historia de esta enfermedad en los hombres siguiendo el mencionado libro de Micale, que es el texto en el que mejor se reconstruye esta historia hasta el momento (aunque no estoy de acuerdo plenamente con la perspectiva desde la que escribe este autor). Ver la contraparte masculina de la histeria, no solo tiene importancia como antecedente para proponer una *Cura de la Histeria Masculina* —desde la ficción en mi práctica artística—, también es de gran relevancia para comprender la importancia de esta enfermedad en relación con la construcción médica y social del género y de la sexualidad.

Con la llegada de la revolución científica el estudio detallado del cuerpo y su *mecanización y desencantamiento* se popularizaron las prácticas de la vivisección y la autopsia como forma de estudiarlo detalladamente desde su interior. Algunos médicos europeos

que realizaban autopsias a pacientes histéricas encontraron que no había alteraciones en el útero que pudieran dar explicación a la enfermedad, lo que hizo surgir “nuevas ideas sobre las causas, centradas en el cerebro y el sistema nervioso, [que] aparecieron durante los años 1670 y los 1680. Una fase neurológica en la historia de la histeria tomó forma y proporcionó el marco teórico para las primeras especulaciones sobre este desorden en hombres” (Micale, 2008 p.16).

Las teorías de Thomas Willis (1621-1675) sobre el sistema nervioso (que eran las más avanzadas para la época) y su rechazo a creer que la causa de la histeria estuviera relacionada con el útero, lo llevaron a plantear que la causa de la enfermedad provenía de una afección del cerebro (Micale, 2008). Contemporáneo a Willis, Thomas Sydenham (1624-1689), tampoco creía en la causas ginecológicas de la enfermedad y

en su lugar planteó una especie de modelo neuropsicológico de la enfermedad. Sydenham creía que las condiciones que observaba eran producidas por una distribución irregular entre cuerpo y mente de los <<espíritus animales>> (...) pensaba que se causaba mayoritariamente por emociones violentas, incluidas la rabia, el temor, el amor y el duelo” [traducción propia] (Micale, 2008, p.17).

El rechazo a las teorías uterinas de la enfermedad, llevaron a Willis y a Sydenham a plantear la hipótesis de la existencia de la histeria en hombres. “En los años 1670 y 1680, (...) introdujeron la noción de la variante masculina de la enfermedad a través de la creación del novedoso diagnóstico propio, <<histero-hipocondriasis>><sup>22</sup>” [traducción propia] (Micale, 2008, p.18). Hipocondriasis e histeria eran prácticamente la misma enfermedad, compartían síntomas y causas.

Un debate acerca de la relación clínica precisa entre la histeria y la hipocondriasis —y por extensión de la neurosis femenina y masculina— se dio a través de finales del siglo XVII y el XVIII en la medicina Europea. Algunos médicos, como el alemán Friedrich Hoffmann, argumentaban que los dos desordenes estaban falsamente fusionados, y buscaban restaurar el lugar tradicional del útero en la patogénesis de la histeria. Pero en los siguientes cien años las interpretaciones de Willis y Sydenham prevalecieron, y particularmente los médicos británicos acogieron el concepto mixto de histero-hipocondriasis [traducción propia] (Micale, 2008, p.18).

Aunque los aportes de Willis y Sydenham supusieron un cambio importante que hizo que la histeria dejara de considerarse únicamente como femenina, ambos médicos coincidían en que esta enfermedad se daba en mayor medida en mujeres, ya que estas tenían un sistema nervioso más frágil por naturaleza (Micale, 2008).

Esta nueva concepción de la enfermedad que permitía pensar que los hombres podían padecerla, coincide con la Época Georgiana, en la que estaba bien vista una forma de

22 Es importante aclarar el sentido que hipocondriasis tenía para la época: “denotaba un desorden somático centrado en el hipocondrio, o en el área debajo de la caja torácica, que estaba acompañado de una desconcertante multiplicidad de síntomas. En el antiguo sistema médico humoral [o de los cuatro humores], estos síntomas eran concebidos por el aumento y exceso de bilis negra secretada por el hipocondrio” [traducción propia] (Micale, 2008, p.18). Sin embargo Sydenham y Willis se separaron de estas hipótesis y pusieron en el mismo lugar la hipocondriasis que la histeria.

*masculinidad sensible*, es decir que a los hombres se les permitía tener *sentimientos* y *pasiones*, sin que esto afectara su hombría, era la <<época de la sensibilidad>>. “La prosa de ficción, la poesía y el drama durante la segunda mitad del siglo XVIII abundaba en personajes <<sentimentales>> cuya emocionalidad se destacaba en una obra tras otra” [traducción propia] (Micale, 2008, p.24).

Y como la histeria, además de su carácter ginecológico y sexual (aunque en la época Georgiana no se contemplaba la sexualidad desde el discurso médico), siempre fue concebida como una enfermedad de las emociones exacerbadas, la interpretación positiva y no solo femenina de la sensibilidad abrió la posibilidad para que la enfermedad pudiera también ser comprendida como masculina (no sobra recordar que los médicos eran solo hombres). Esto muestra la constante relación de esta enfermedad con la división sexual y con la construcción de una identidad y una categoría propia para cada sexo.

[L]a susceptibilidad nerviosa masculina en los escritos médicos y no médicos de la Gran Bretaña georgiana, fue raramente asociada con afeminamiento y nunca con homosexualidad. Los británicos del XVIII conceptualizaban la masculinidad en mayor medida en la moral, en lugar de hacerlo en términos físicos; comprendían términos como sabiduría, virtud, rectitud, simpatía y sensibilidad como atributos claves de la masculinidad [traducción propia] (Micale, 2008, p. 37).

Hacia finales del siglo XVII y hasta principios del XIX con la expansión del imperio británico, la moral de la época victoriana, junto con otros nuevos ideales sociales de la época, producirán un cambio en la masculinidad, que le exigirá tomar un carácter más rígido (ejemplar y consecuente con la fuerza del imperio), basado en el control propio de las emociones y la sexualidad. Por otra parte la revolución napoleónica produjo no solo un cambio en la concepción de la masculinidad sino también en la medicina y particularmente sobre los desórdenes nerviosos. Todos estos cambios produjeron una nueva visión sobre la histeria (Micale, 2008):

La feminidad misma paso a ser el determinante clave del malestar histérico y los médicos definieron cada vez más la naturaleza de la mujer como inextricablemente ligada con su anatomía reproductiva y su psicología. Cualquier desviación de la norma de moderación sexual prescrita —virginidad, masturbación, excesos, esterilidad, prostitución— era interpretada como una posible causa de colapso nervioso [traducción propia] (Micale, 2008, p. 58).

Dos médicos franceses lideraron la perspectiva desde la cual se comprendería la enfermedad en esa época, ambos fueron jefes de la clínica la Salpêtrière, donde solo se trataban mujeres. Estos médicos eran Philippe Pinel (1745-1826) y Jean-Baptiste Loyer-Villermay (1776-1837), ambos consideraban que era una enfermedad únicamente femenina, asociada a la sexualidad, desórdenes de la menstruación, y por supuesto al útero. Pinel por su parte separó la hipocondriasis de la histeria y “la reclasificó bajo <<Neurosis Reproductivas>> y la subsección <<Neurosis Genital de las Mujeres>>” [traducción propia] (Micale, 2008, p.60). Para Loyer-Villermay la enfermedad de-



pendía enteramente de los órganos sexuales de la mujer que ocupaban gran parte de su cuerpo y afectaban órganos vitales (Micale, 2008).

Estas teorías que primaron sobre otras (como las de Étienne-Jean Georget), y que excluían por completo la posibilidad de la existencia de la histeria masculina, prevalecieron durante un buen tiempo, hasta que una nueva visión de la enfermedad, elaborada y difundida por el famoso y poderoso médico Jean Marin Charcot (1825-1893); que era conocido como el <<Napoleón de la Medicina>> y quien también sería jefe de la Salpêtrière.

Charcot volvió plantear la histeria como una enfermedad que no dependía de los órganos sexuales de la mujer (era ahora neurológica), aunque paradójicamente parte de los tratamientos que él dirigía consistían en comprimir los ovarios. Para Micale (2008) los aportes de Charcot supusieron una gran apertura para estudiar la histeria masculina (como se verá más adelante, tuvo muchos seguidores al respecto). El “<<descubrimiento>> de la histeria masculina, constituyó incluso el gran <<valor de Charcot>>” (Didi-Huberman, 2007, p.111), pero como argumenta Didi-Huberman, quienes aparecieron mayoritariamente en la *Iconografía Fotográfica de la Salpêtrière* desarrollada bajo la dirección de Charcot, eran mujeres y la apertura a considerar también histéricos a los hombres no le quitaba el carácter generizado<sup>23</sup> de la concepción de la enfermedad:

Se trata sin duda de una táctica de diferencia entre sexos. Que sea elevada al nivel de un <<temperamento>> no cambia nada, bien al contrario: la histeria en tanto que <<temperamento femenino convertido en neurosis>>, como se lee aún en los diccionarios de 1889, permite circunscribir aún mejor las sexualidades nómadas de los <<afeminados>> de todos los géneros. Por otra parte, la histerización instituida, sino institucionalizada, del cuerpo femenino, persiste y se vuelve a fabricar incluso en el siglo XIX; el asilo se redefine, por ejemplo, como el lugar invertido, medicalizado del burdel, (... porque entre la histeria y la prostituta tan sólo hay un paso, el de franquear los muros de la Salpêtrière y encontrarse en la calle...); en resumen, todos los procedimientos de la invención generalizada de una sexualidad de la época entiende aún la histeria como un *haber de la feminidad* (Didi-Huberman, 2007, p.112).

Sin embargo, debido a la importancia y la amplia difusión que tuvo el trabajo de Charcot, su redescubrimiento de la histeria masculina tuvo una gran resonancia que implicó que los hombres fueran diagnosticados con esta enfermedad en muchos lugares de Europa. Charcot decía que la relación de mujeres afectadas por histeria en comparación con hombres, era de un hombre por cada veinte mujeres, esta cifra llegó a igualarse entre ambos géneros o incluso a superarse por el masculino, según algunos estudios de médicos como Pierre Marie, quien “descubrió una equivalencia contundente en los síntomas histéricos entre los dos sexos. Para pacientes de la “llamada clase *inferior*”, o sea la mayoría de pacientes en ese centro municipal [en el que él trabajaba], los resultados estuvieron desproporcionadamente a favor en hombre” [traducción propia] (Micale, 2008, p. 183).

---

23 Aunque esta palabra no existe en español (o mejor dicho en la rae), suele ser usada por su precisión (como traducción del inglés *genderizing*), este verbo señala el proceso de generar distinciones de género masculino/femenino e imponer la heterosexualidad obligatoria y naturalizada.



Esta visión —ligeramente— liberada de género de la histeria duro poco, nuevos estudios médicos llevaron a considera nuevamente la histeria como únicamente femenina. Para algunos médicos los casos de histeria en hombres eran errores, confusiones con casos de hipocondría (que ya para entonces sería un padecimiento completamente distinto) o melancolía. O en otros casos la visión de la histeria en hombres se desmasculinizó:  
el varón víctima de histeria a finales del siglo XIX fue (...) frecuentemente concebido como un heterosexual afeminado, o abiertamente como homosexual, o como hermafrodita física o emocionalmente [traducción propia] (Micale, 2008, p.200).

---

Los ejemplos que citaban los médicos, evidencian su concepción de la histeria, no solo como únicamente *femenina*, sino que aún más, dejaban ver su interpretación de la *feminidad* como *histeria*, como *patología*, incluso una feminidad-patológica, que aunque se diera en hombres, parecía atraerlos:

---

ciertos hombres (los histéricos) claramente tienen un largo número de características pertenecientes al sexo femenino. Ellos son, de hecho hombres con cintura angosta, (...) pechos ligeramente desarrollados, sin barba, pelo fino y sedoso, piel pálida y suave... Más que nada, estos hombres tienen usualmente genitales subdesarrollados. La expresión en sus rostros es tímida y gentil, sus ojos, siempre entornados, son brillantes y lánguidos, y su voz es suave, de tono alto y afectada como la de una mujer [traducción propia] (Quiqueton, 1886 citado por Micale, 2008, p. 200).

---

La constante reticencia a aceptar la existencia de una histeria masculina, incluso cuando se daba en hombres, la reiterada búsqueda de medicalizar y controlar el cuerpo de la mujer, la histerización y patologización de los cuerpos de los hombres que no cumplieran con los parámetros hegemónicos de la masculinidad, son evidencias de un carácter político del discurso y la práctica médica, de su condición de régimen de verdad, que dibuja parámetros de acción para los sujetos, que los gobierna. Son también muestras de la construcción de la sexualidad y del género desde la medicina en su historia.

Creo que los médicos <sup>hombres</sup>, no solo “cultivaron cuidadosamente una ignorancia sobre sí mismos”, como sugiere Micale (2008, p.278) en las conclusiones de su libro, sino que usaron los cuerpos de los otros y sobre todo de las otras, para construir la verdad sobre sí mismos y sobre su género. Mientras que los médicos que creían que la histeria dependía del útero proponían tratamientos que consistían en intervenir y *penetrar* los órganos sexuales de la mujer, por otra parte los médicos que creían que la histeria dependía del sistema nervioso o del cerebro, penetraban y hacían autopsias en el cuerpo de la mujer histérica para comprobar que no habían afecciones en el útero o que existían alteraciones en el cerebro. Independientemente de las teorías y las concepciones sobre la enfermedad, los expertos de la medicina estaban <sup>y siguen estando</sup> socialmente legitimados para penetrar el cuerpo de la mujer o de los cuerpos afeminados, para recluirlos, vigilarlos, penetrarlos, representarlos y fotografiarlos; para estudiar, experimentar y producir conocimiento a través de ellos. La histeria sirvió no sólo para construir la naturaleza y la normalidad de la mujer, sino también para elaborar los límites normales y naturales de los hombres y su <<exterior constitutivo>> (Butler, 2002), lleno de casi

hombres, hombres fallidos, afeminados, histéricos y maricas.

## Paso 6

### Llamémoslo género

*Y aquel Verbo fue hecho carne, y habitó entre nosotros (y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre), lleno de gracia y de verdad.*

Juan 1:14

#### Adiós a la histeria y bienvenido el género

No es casualidad (y es además una de las razones por las que tengo tanto interés en la histeria) que el momento en el que la histeria deja de aparecer como una enfermedad en los manuales de psiquiatría, coincide con un cambio importante en la concepción de la sexualidad. Para algunos autores la histeria pasó a convertirse en una variedad de enfermedades más específicas, que presentan similitudes con la diversidad de síntomas de la histeria<sup>24</sup>, “[e]n la literatura médica y psicológica reciente acerca de la histeria no se ha llegado ni siquiera a un consenso sobre si todavía existe o ha existido como tal, y mucho menos sobre qué es exactamente la histeria” [traducción propia] (Wald, 2007, p.39). Pero lo cierto es que después de la segunda mitad del siglo XX la histeria se dejó de diagnosticar y por lo tanto dejó de existir como patología a tratar.

Ese final (¿inconcluso?) de la histeria, su desaparición como enfermedad del manual de desórdenes de la American Psychiatric Association, se dio en 1952, el mismo año en que “el *New York Daily News* anunciara la cirugía de <<cambio de sexo>> de Christine Jorgensen” [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.1). El caso Jorgensen abrió un gran debate en Estados Unidos<sup>25</sup> sobre la mutabilidad del sexo, ya que se abría la posibilidad de que el sexo no fuera tan rígido e inalterable como se había concebido hasta ese momento. Por esa época en Europa existían teorías que decían que todos tene-

24 Wald señala algunos de los síntomas de la histeria y algunas de las nuevas enfermedades en que se presentan: “como asfixia, parálisis, desmayo, tos, vomito, amnesia, pérdida de la vista o habilidad para hablar y la disociación en múltiples personalidades, son atribuidas en clasificaciones más recientes, a [enfermedades] como bulimia, desorden de múltiple personalidad, depresión, trastorno de conversión, trastorno disociativo, trastorno de estrés postraumático o psicosis reactiva breve” [traducción propia] (citando a American Psychiatric Association 2003, Wald, 2007, p.39). Cabría preguntarse por cuanto tiempo durarán estas enfermedades o si la histeria volverá en algún momento a ser diagnosticada, y por lo tanto a existir como enfermedad.

25 Ella fue operada e hizo su tratamiento hormonal en Copenhague, bajo la condición de cooperar poniendo su cuerpo para la investigación, ver más *How Sex Changed* (Meyerowitz, 2004).

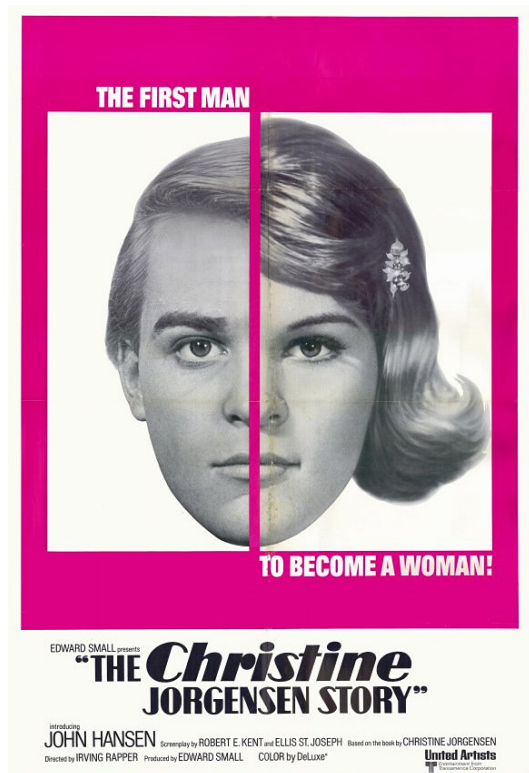


Fig. 26



Fig. 27

mos características de ambos sexos y la transformación médica de Jorgensen se basaba en ellas: “En la oleada de publicidad sobre el cambio de sexo, Jorgensen y sus doctores popularizaron la teoría de la bisexualidad humana y la usaron para justificar un problema biológico —una condición inusual altamente mezclada de sexos— que requería de tratamiento médico” [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.98).

Algunos médicos hablando del caso de Jorgensen, incluso afirmaban que era cierta la teoría de la bisexualidad, y que por lo tanto lo más importante era la educación familiar, que se les enseñara a los niños a ser masculinos y a las niñas a ser femeninas<sup>26</sup> (Meyerowitz, 2004).

<sup>26</sup> Meyerowitz menciona un artículo escrito por un médico y publicado en la revista True Story en 1953, donde se afirmaba la bisexualidad humana, pero concluía diciendo que era más importante la educación sobre la feminidad y la masculinidad que la naturaleza de las mismas, “si los hombres no son completamente machos y masculinos y las mujeres nos son completamente hembras y femeninas, luego la masculinidad y la feminidad tienen que ser enseñadas” [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.101).



Ver sobre la preocupación de mi abuela porque me pudiera volver travesti por jugar con una muñeca en:

<https://vimeo.com/180630443>



Paralelamente se venían gestando teorías que dividían el sexo biológico de un sexo psicológico<sup>27</sup>, sobre todo por parte de médicos enfocados en tratar a personas *físicamente intersexuales*, es decir que no nacieron con órganos sexuales completamente definidos dentro de los parámetros ideales de la sexualidad. La idea de la existencia de un sexo psicológico permitía elaborar una forma para decidir que sexo específico dentro de las posibilidades binarias macho-hembra se le podía definir quirúrgicamente a estas personas<sup>28</sup>, ya que en casos de adultos, las características físicas sexuales (cromosomas, cantidad de hormonas, etc.) algunas veces no coincidían con los sexos con los que esos pacientes se sentían identificados. De esta forma, además, se concebía a quienes nacían con características físicas que compartieran rasgos de ambos sexos como enfermos por curar: efectuar la cirugía de asignación de sexo no era un tema rebatible, lo que se debatía era como definir qué sexo asignar.

Dentro de este contexto, hacía la década de 1950, “tres profesores de Johns Hopkins University, John Money, Joan G. Hampson y John L. Hampson publicaron una serie de artículos sobre intersexualidad que introducían el nuevo vocabulario de *género*” [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.114). Las teorías de estos profesores apuntaban a que el *sexo psicológico* se formaba en los primeros años de la infancia y se basaban en un <<modelo conductista de aprendizaje>> de la masculinidad y la feminidad:

En los individuos intersexuales, el sentimiento de ser un hombre o una mujer resultaban no de las hormonas, gónadas, cromosomas o de otras variables físicas, como ellos argumentaban, sino del sexo del cual el infante era asignado y en el cual subsecuentemente el niño sería criado. Después de la niñez temprana, cuando el sentido del sexo estaba establecido, cualquier intento de cambiarlo resultaría en daño psicológico [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.114).

27 Meyerowitz (2004) afirma que “a finales del siglo XIX y principios del XX, un número de sexólogos [ya] distinguían sexo físico de sexo mental. Usaban el sexo mental para explicar una variedad de atracciones hacia el mismo sexo, comportamientos por fuera del propio género e identificaciones con el género contrario [crossgender]” [traducción propia] (p.111).

28 Así mismo teorías sobre un sexo psicológico eran utilizadas para rebatir la teoría de la bisexualidad humana, argumentando que si una persona se sentía identificada con un sexo distinto a su sexo biológico sería por desórdenes en su sexo psicológico.

Esta concepción del sexo psicológico que dependía de *la asignación* y de la forma en la que se educara a los niños estaba pensada para poder producir una *normalización quirúrgica* de los sexos de esos niños, porque según su lógica, el género que se les asignaría y según el cual se les criaría no produciría discrepancias con el sexo que se les construiría. Ese fue el origen de la elaboración del concepto de género como una identidad psicológica construida por el contexto social de los individuos:

A la rigidez del sexo del siglo XIX, John Money, el psicólogo infantil encargado del tratamiento de los bebés intersexuales, va a oponer la plasticidad tecnológica del género. Utiliza por primera vez la noción de *gender* en 1947 y la desarrolla clínicamente más tarde con Anke Ehrhardt y Joan y John Hampson para hablar de las posibilidades de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede clasificar como femeninos o masculinos. Cuando Money utiliza la noción de <<género>> para nombrar <<el sexo psicológico>>, piensa sobre todo en la posibilidad de utilizar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente que prescribe cómo debe ser un cuerpo humano femenino o masculino (Preciado, 2015,p.84).

La noción de género permanecerá en la medicina desde entonces, con aportaciones y cambios dados por distintos médicos<sup>29</sup>. “Hacia final de la década de 1960 *el género* [gender] era [ya] el concepto dominante para explicar la transexualidad” [traducción propia] (Meyerowitz, 2004, p.117). En la década de 1970 ya se acuñaría el uso del diagnóstico *Desorden de Identidad de Género* y más adelante *Disforia de Género*, patología construida para señalar a los transexuales que según términos médicos requirieran de tratamiento hormonal y procedimientos quirúrgicos para cambiar de sexo.

Aún hoy se sigue usando el diagnóstico Disforia de Género (en el manual DSM-5 de la American Psychiatric Association) y su uso sigue generando un gran debate, y más aún en las comunidades de diversidad sexual, ya que por una parte permite el acceso a las personas trans a procedimientos de calidad para cambiar su sexo según sus deseos y su identidad, porque como diagnóstico médico “facilita cierto derecho a las pólizas de seguro, al tratamiento médico y al estatus legal, [de esta forma] está en realidad funcionando al servicio de lo que podríamos llamar autonomía *trans*” (Butler, 2006, p.115). Pero por otra parte recibir tal diagnóstico

es ser considerado malo, enfermo, anormal, y sufrir cierta estigmatización como consecuencia del diagnóstico. Por ellos algunos psiquiatras y activistas *trans*, han argumentado que la diagnosis debería ser completamente eliminada, que la transexualidad no es un trastorno y que no debería ser concebida como tal, que debería entenderse a los *trans* como personas comprometidas con una práctica de autodeterminación, personas que ejercen autonomía (Butler, 2006, p.114).

Desde un punto de vista médico liberal, el diagnóstico da la oportunidad a las personas trans de poder ser y convertirse en lo que ellos sienten que son y necesitan ser pero no hay que olvidar que esa oportunidad que dan las ciencias médicas, las dan bajo la con-

---

<sup>29</sup> Ver más de historia del concepto género en: How Sex Changed (Meyerowitz, 2004), en el capítulo From Sex to Gender.



dición de ser señalado y admitirse a uno mismo como enfermo. Bajo la condición de mostrar que esa cambio por fuera de las normas hegemónicas del género son resultado de una patología y no de la autodeterminación o de un deseo sobre uno mismo que no provenga de una enfermedad.

La noción de identidad de género surgió, como puede verse en su historia, no como una apertura por parte de la medicina para permitir que los sujetos pudieran tener la libertad de identificarse con cualquier género, independientemente de su ‘sexo biológico’, sino al contrario, como una forma de tratar y normalizar a los sujetos cuya identidad y anatomía no correspondieran con los ideales hegemónicos y binarios de del modelo de sexualidad heteronormativa.

(Aunque se que esto que escribiré es completamente especulativo, no desaprovecharé la oportunidad que tengo aquí para hacerlo —la especulación es una de las ventajas que tiene realizar un investigación desde el campo de la ficción, desde las artes—: la histeria servía como herramienta para producir un saber sobre el cuerpo femenino y sobre la feminidad, creaba los límites de la categoría de mujer. Y además permitía circunscribir a los cuerpos y los sujetos que no coincidían con los parámetros binarios hombre-masculino/mujer-femenina en un ente nosológico: La mujeres que actuaban violentamente “como los hombres” o que tenían características masculinas, y los hombres que tenían rasgos y actitudes femeninas, podían ser por igual diagnosticados como histéricos. La nueva concepción que dividía el sexo natural de un sexo psicológico, *gender*, y las aplicaciones médicas que conllevaron, tomaron parte del papel que tenía la histeria dentro de la normalización médica de la sexualidad, lo que pudo ser un aporte a su desaparición del campo de la medicina.)

## Llamémoslo género

En la actualidad existe un amplio consenso (en ámbitos médicos, estudio de género, políticas de estado, etc.) de la existencia del género como una construcción social, una identidad o un rol que interpreta los cuerpos sexuados (macho y hembra). Por lo tanto se entiende el género como una identidad construida y el sexo como naturaleza.

En los años 1970, teóricas feministas usaron “la noción de género [elaborada por la medicina] para hacer de ella un instrumento de análisis crítico de la opresión de las mujeres, esta dimensión de producción técnica se perderá en beneficio de un constructivismo cultural *light*”<sup>30</sup> (Preciado, 2015, p.84). Por una parte pensar el género como

---

30 Preciado (2015) añade: “El género aparecerá de forma progresiva, en los textos iniciáticos de Margaret Mead, Mary MacIntosh o Ann Oakle, como la <<construcción social y cultural de la diferencia sexual>>, generando dos escollos residuales cuyos desastrosos efectos siguen presentes en las actuales <<políticas de género>> de carácter estatal o europeo: el sexo, entendido biológicamente, no está sujeto a construc-

construcción, parecía permitir comprender la diferencia sexual como un asunto social apto de ser transformado, lo que podría ser usado como herramienta para desnaturalizar la opresión de las mujeres. Pero en efecto, esa noción del género siguió manteniendo el determinismo biológico al oponer naturaleza(sexo)/ construcción(género), por lo que además de no ser efectivo como herramienta para la desnaturalización de las estructuras creadas a partir de la distinción de los sexos, sirve para producir formas violentas de discriminación contra quienes no se circunscriben en los modelos hegemónicos del género, como la patologización de personas intersexuales y trans.

Se vuelve entonces necesario problematizar la confrontación, entre sexo determinista y género constructivista, como lo hacen las teóricas queer, quienes evidenciaran, que además de construido, el género es un dispositivo constructor. Judith Butler (2011) en *El Género en Disputa* argumenta que

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presupones la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de <<hombres>> dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las <<mujeres>> interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendría que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que los géneros seguirán siendo solo dos. La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario esta limitado por él (p. 54).

Por consiguiente, entendiendo el género como una construcción, habría que pensarlo como independiente de “la naturaleza”, abriendo así infinidad de posibilidades de géneros que no dependerían de los cuerpos de los sujetos que los representen. Pero entonces, ¿habría que aceptar el sexo como natural o anterior a toda construcción social? Si consideramos que la naturaleza del sexo se presenta como una naturaleza dualista, hombre/mujer, y que la realidad de algunos cuerpos, como los de las personas intersexuales, o las personas trans, escapa a esa naturaleza, y que el sexo es transformable en sí, es posible y necesario pensar entonces el sexo también como una construcción social:

Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada <<sexo>> esté tan culturalmente contruida como el género; de hecho quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción sexo y género no existe como tal.

En este caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la <<naturaleza sexuada>> o <<un sexo natural>> se forma y establece como prediscursivo, anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura (Butler, 2011, p.55).

---

ción cultural, mientras que el género enuncia, especialmente, la diferencia social, cultural y política de las mujeres en una sociedad y un momento histórico determinado” (p.84).

Así las diferencias entre una identidad de género construida socialmente y una supuesta naturaleza que determina los cuerpos, se hace borrosa, se confunde. Ya que lo que parecía natural, también resulta ser el resultado de construcciones. Butler (2011) argumenta que plantear una naturaleza prediscursiva, anterior al discurso y a la cultura, es ya de por sí un planteamiento discursivo con el que se construye la concepción de la naturaleza misma.

No estoy segura de que la distinción entre sexo y género siga siendo importante. Algunos antropólogos en los años 80 y 90 afirmaban que el sexo era un hecho biológico, y el género, la interpretación social o cultural de ese hecho biológico. Ahora, sin embargo los historiadores de la ciencia han demostrado que las categorías de sexo han cambiado con el tiempo, que ahora usamos criterios diferentes para usar el sexo, que hay un 10% de la población que es intersex, personas que tienen partes anatómicas indeterminadas o mezcladas, o que tienen formaciones cromosómicas complejas que no se atienen al sistema binario macho-hembra. No puede decirse que el género sea un asunto cultural y el sexo simplemente un asunto biológico, porque la biología misma tiene una historia social y no siempre ha considerado el sexo de una misma manera. (Butler, 2011 b, p. 69).

Cuestionar la naturaleza —y no solo la sexual—, como verdad bajo la que se clasifica a los sujetos, se les asigna una identidad o una patología será parte central de práctica crítica de la teoría queer, a la que Monique Wittig hizo grandes aporte. Ella concibió la *naturaleza del sexo* como una *marca* que se escribe sobre los cuerpos, para así generar una estructura social que permite subordinar unos sujetos sobre otros:

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la «marca» que el opresor impone sobre los oprimidos: el «mito de la mujer», con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socioeconómica de la esclavitud negra, el concepto de la raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un «dato inmediato», «sensible», un conjunto de «características físicas», que pertenecen a un orden natural (Wittig, 2006, p.34).

De una manera cercana a Wittig, Butler (2011) advierte sobre la importancia de dudar de las categorías que se establecen como naturales:

hay que tener en cuenta que la categoría del sexo y la institución naturalizada de la heterosexualidad son *constructos*, <<fetiches>> o fantasías socialmente instaurados y socialmente reglamentados; no categoría *naturales*, sino *políticas* (categorías que demuestran que apelar a lo <<natural>> en esos contexto siempre es político (p.250

# Paso 6.1

## Performatividad y plasticidad de género

Butler (2011), elaborar una potente teoría que permite entender la forma en la que se fabrica el efecto de *la naturaleza sexual y de género* que se entiende como intrínseca a los cuerpos. Para ella el género se produce por medio de una realización de los discursos y las normas de la heterosexualidad obligatoria, en actos que se repiten constantemente y que producen la ilusión de una *verdad* con la que se identifica a los sujetos. “A través de una lectura cruzada de Austin, Derrida y Foucault, Butler ha identificado el género no como una esencia o una verdad psicológica, sino como una práctica discursiva y corporal performativa a través de la cual el sujeto adquiere inteligibilidad social y reconocimiento político” (Preciado, 2015, p.88):

Actos, gestos, y deseo crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen *en la superficie* del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como causa. Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son *invenciones* fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad (Butler, 2011, p.266).

La realidad que parece distinguir los cuerpos con género es efecto de la repetición constante de una forma de efectuar la gestualidad y los actos del mismo cuerpo, “una actuación reiterada, la cual radica en volver a efectuar y a experimentar una serie de significados ya determinados socialmente, y esta es la forma mundana y ritualizada de su legitimación” (Butler, 2011, p.273). Esa realidad “se inventa como una esencia interior, esa misma interioridad es un efecto y una función de un discurso decididamente público y social”<sup>31</sup> (Butler, 2011, p.266). Por lo tanto el género es una ficción política que sea realiza en la superficie del cuerpo y produce una lectura social de los sujetos, que se entiende como la naturaleza profunda de los mismos. Pero eso que se hace legible como el sexo *natural* es un efecto de la <<repetición reiterada>>:

El género no debe considerarse una identidad estable o un sitio donde se funde la capacidad de acción de donde surjan distintos actos, sino más bien como una identidad débilmente formada en el tiempo, instaurada en un espacio exterior mediante una *reiteración estilizada de actos*. El efecto del género se crea por medio de la estilización del cuerpo y, por consiguiente, debe entenderse como la manera mundana en que los diferentes tipos de gestos, movimientos y estilos corporales crean la ilusión de un yo con género constante. Este planteamiento aleja la concepción de género de un modelo

<sup>31</sup> Es fundamental entender que esa serie de actos performativos no solo pertenecen y hacen parte de una esfera privada ya que “Aunque haya cuerpos individuales que desempeñan estas significaciones al estilizarse en modos de género, esta <<acción>> es pública.” (p. 273) Y en cuanto pública tiene objetivos estratégicos de “preservar el género dentro de su marco binario” (p. 273).

sustancial de identidad y la sitúa en un ámbito que exige una concepción del género como *temporalidad social* constituida (Butler, 2011, p.274).

De esa forma, la estilización del cuerpo producida como efecto del género es lo que se inscribe como naturaleza o esencia sexual del mismo. Es lo que produce, en términos de Wittig (2006), <<la marca>> de mujer, pero también de <<hombre>>, bajo la que se construye una estructura que permite la opresión, la violencia, la estigmatización e incluso la patologización de algunos sujetos. Pero, si esa estilización naturalizada es producida por una repetición reiterada, ¿habría que parar la repetición? “El hecho de que los regímenes de poder del heterosexismo y el falogocentrismo adquieran importancia mediante una repetición constante de su lógica, su metafísica y sus ontologías naturalizadas no significa que deba detenerse la repetición en sí —como si esto fuera posible—” (Butler, 2011, p.96). Butler (2011) se plantea entonces “¿qué tipo de repetición subversiva podría cuestionar la práctica reglamentaria de la identidad en sí?” (p. 101).

El planteamiento de Butler tomará como paradigma a las personas que transgreden su género, adoptando características del género “contrario”, como los travestis, los drag queen, las drag king, entre otras; ya que estas personas imitan un género que contradice el que les ha sido socialmente impuesto. Dicha imitación no se naturaliza y pone en duda la naturalidad del género sí, permite entender su carácter construido.

*Al imitar el género, la travestida manifiesta de forma implícita la estructura imitativa del género en sí, así como su contingencia (...). En vez de la ley de coherencia heterosexual vemos el sexo y el género desnaturalizados mediante una actuación que asume su carácter diferente y dramatiza el mecanismo cultural de su unidad inventada (Butler, 2011, p. 269).*

Esta imitación pone en duda lo normal por medio de la parodia, mostrando que también “<<lo normal>>, <<lo original>>, resulta ser una copia, y una copia inevitablemente fallida, un ideal que nadie *puede* personificar” (Butler, 2011, p. 270). Por lo que en la repetición subversiva se encuentra una fuerte posibilidad de trasgresión y desnaturalización del género hegemónico, estando atentos a no producir imitaciones que puedan “domesticarse y volver a ponerse en circulación como instrumentos de hegemonía cultural” (Butler, 2011, p. 271).

Paul Preciado, en su *Manifiesto contra-sexual* (2011), elabora una teoría que recoge la idea de repetición performativa de la construcción del género, pero al tiempo se separa de ella dándole un lugar mucho más somático —teniendo en cuenta el contexto médico en el que el concepto *gender* se instaura—, para él:

El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) como habría querido Judith Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. El género se parece al dildo. Porque los dos pasan de la imitación. Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción



entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las practicas del sexo. El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales (p.21).

La teoría de Butler no es (del todo) ajena al cuerpo, pero en la necesidad de materialidad de Preciado esta la necesidad de proponer el cuerpo, el sexo y las prácticas sexuales, como el punto desde donde se ejerce y se puede subvertir el género. Por eso Preciado (2011) va a proponer una serie de actos discursivos y -sobre todo- físicos como método de ataque perturbador para el orden hegemónico. En su propuesta que parte de prácticas de comunidades queer y sadomasoquistas, cobra un lugar fundamental la traslación erógena de los muy limitados órganos que se han definido como los únicos sexuales, erotizando otros lugares del cuerpo, dándole con eso un valor importante a la noya y otras zonas corporales difíciles de imaginar como sexuales, como la mano o el brazo. Incluso propone que el placer sexual puede estar por fuera del mismo cuerpo, en prótesis sexuales como el dildo. La propuesta de Preciado descubre al el cuerpo como materia plástica que se construye y se transforma por medio de técnicas discursivas, científicas y prostéticas.

## Paso 7

### La ilegibilidad o la rarificación de la normalidad

La teoría queer, es sin duda una práctica teórica. Desde la teoría se proponen formas de resistencia y subversión al sistema de género, que parten de prácticas populares de las comunidades y los sujetos queer. Al mismo tiempo, se piensa lo teórico como una serie de herramientas que pueden ser utilizadas en las distintas formas de prácticas de resistencia. No se establece la teoría como una forma de entender o analizar al otro, porque sus autoras son parte de esas comunidades y de esas prácticas de las que se nutre y a las que quiere potenciar. Ellas mismas *son queer*.

La palabra *queer*, viene del ingles, y es, o al menos solía ser, de uno de los peores insultos para señalar a las personas que no cumplían debidamente las normativas hegemónicas del género. Preciado recuerda el origen de la palabra queer:

En lengua inglesa, desde su aparición en el siglo XVIII, “queer” servía para nombrar a aquel o aquello que por su condición de inútil, mal hecho, falso o excéntrico ponía en cuestión el buen funcionamiento del juego social. Eran “queer” el tramposo, el ladrón,

el borracho, la oveja negra y la manzana podrida pero también todo aquel que por su peculiaridad o por su extrañeza no pudiera ser inmediatamente reconocido como hombre o mujer (Preciado, 2016).

De esta forma queer no era una sola cosa, ni la forma para definir una categoría, sino más bien “como [una forma de] indicar la incapacidad del sujeto que habla, de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir”<sup>32</sup> (Preciado, 2016). Un intento de darle nombre por medio de la injuria a algo que se le teme, que no se termina de entender y que pone en peligro la estabilidad de la propia identidad y la propia naturaleza: “El insulto “queer” no tenía un contenido específico: pretendía reunir todas las señas de lo abyecto” (Preciado, 2016).

La injuria, llamar a alguien *usted es un maricón o bollera o trans*, o en inglés queer, es una acto performativo del lenguaje, es decir que es realizativo más que descriptivo. Que me llamen maricón me hace serlo, me hace ser leído socialmente como tal. Funciona igual con otras frase como *eres un hombre*, y es particularmente visible en oraciones como *los declaro marido y mujer*. Butler (2002), explica la comprensión de lo *performativo* del lenguaje desarrollado por John Langshaw Austin:

Los actos performativos son formas del hablar que autorizan: la mayor parte de las expresiones performativas, por ejemplo, son enunciados que, al ser pronunciados, también realizan cierta acción y ejercen un poder vinculante. Implicadas en una red de autorización y castigo, las expresiones performativas tienden a incluir las sentencias judiciales, los bautismos, las inauguraciones, las declaraciones de propiedad; son oraciones que realizan una acción y además le confieren un poder vinculante a la acción realizada (p.316).

Pero, luego Butler (2002) argumenta, siguiendo a Derrida, que el poder de realizar una acción que tiene el lenguaje en esos ejemplos, es una forma de citar el poder que esta vinculado con esas oraciones: “de ahí que el juez que autoriza e instala la situación que nombra invariablemente *cita* la ley que aplica y el poder de esa cita es lo que le da la expresión performativa una fuerza vinculante o el poder de conferir” (Butler, 2002, p.316). De esta forma el poder se encuentra en sí mismo en la cita, en invocar un poder que se le ha dado previamente por medio de la repetición a ese acto de habla. Se vuelve imprescindible entonces tener en cuenta la historia del lenguaje, que lo ha cargado de poder. De esta forma se entiende cómo funciona la performatividad del insulto maricón: “La palabra “*queer*” adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculada con la acusación, la patologización y el insulto. Ésta es una invocación mediante la cual se forma, a través del tiempo, un vínculo social entre las comunidades homofóbicas” (Butler, 2002, p.318).

La táctica queer, consiste en tomar el insulto para llamarse a sí mismo con este. De esta forma, el poder vinculado con la injuria, que consiste en poder señalar y construir al otro como el distinto, el abyecto, el que no es normal, pierde su fuerza y su capacidad

32 Ver el artículo de Preciado escrito para el blog Parole de Queer en: <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>

de acción. Cuando los *queer* se llaman a sí mismas *queer* y se identifican con lo abyecto, la función misma de lo abyecto como un exterior que permite dibujar las fronteras de lo normal se desestabiliza. Pero no por eso hay que entender lo queer como una identidad, la identidad es una forma de circunscribir al sujeto, de darle unos límites, una legibilidad social desde la cual se clasificará y gobernará. Y por el contrario lo queer es más una forma de desidentificarse, de rarificar las categorías de identidad, de hacerse extraño, inclasificable, ilegible.

(Las teóricas queer, hacen incluso difícil nombrarlas para citarlas, Beatriz Preciado y Judith Halbertham, dos teóricas que han hecho grandes aportes a la *teoría queer* y que han sido un referente fundamental para este trabajo, han transitado en el género y en el sexo y son ahora nombradas como sujetos masculinos: Paul B. Preciado (que escribe sobre su autoadministración de testosterona en *Testo Yonqui*) y Jack Halbertham. Muestra de los límites que se hacen cada vez más borrosos entre práctica la práctica y la teoría.)

La práctica queer es también, crítica y táctica. Es crítica en el sentido en que cuestiona los discursos hegemónicos que regulan y normalizan el género. Cuestiona la verdad del género en sí, develando su carácter construido y naturalizado, al tiempo que su función reguladora y constructora de identidades e incluso de cuerpos. Asimismo, es crítica porque el género es una forma de gobierno: una limitación del campo de acción por medio de una categoría identitaria, que se impone como natural a cada sujeto.

Cuando un *sujeto se atribuye el derecho a cuestionar* la naturalidad del género que se le impone, y sus respectivas restricciones, heterosexualidad, masculinidad-feminidad, posición de jerárquica o subordinación, etcétera, ese cuestionamiento es ejercicio encaminado a no ser gobernado de la forma en la que determina su género. Es táctica, desde su nombre, el insulto del *normal* utilizado por el *raro*, para desestabilizar la normalidad, las bases y el orden que permiten que se le señale como el no-normal. La práctica queer, se apropia del sistema de género hegemónico, de su funcionamiento, hace uso de sus lenguajes de manera creativa y por fuera de sus normas. No solo desnaturaliza las técnicas con las que construye las identidades y los cuerpos, también las usa para construirse constantemente distintas formas de (des)identidades críticas, formas diversas de constituir la corporalidad y prácticas sexuales que cuestionan el poder instituido a través de la sexualidad.

# Introducción final

## (o conclusión de la abertura: procurar dejarla abierta)

Desde la modernidad se han venido desarrollando estrategias para producir el cuerpo como una máquina cuyo funcionamiento es enteramente controlable. El poder se ha introducido en el cuerpo de maneras físicas y discursivas, para ejercer su dominio desde los propios sujetos y para que su funcionamiento se naturalice pareciendo incuestionable. La producción de la sexualidad ha sido una parte fundamental para el desarrollo del poder sobre el cuerpo:

La categoría <<sexo>> es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un <<ideal regulatorio>>. En este sentido pues, el <<sexo>> no solo funciona como norma, sino que además produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir — demarcar, circunscribir, diferenciar — los cuerpos que controla (Butler, 2002, p.18).

La sexualidad como forma de poder productivo es un eje que atraviesa todas las partes que componen este proyecto, desde el ano, que es el agujero por el que se introduce esta investigación, pasando por la implantación de la biopolítica, la aniquilación de los saberes populares sobre el cuerpo que se dio con el exterminio de la caza de brujas, la histeria como construcción de la feminidad convertida en patología, y finalmente con el concepto de género desarrollado por la medicina junto con el que surgen una serie de técnicas para modificar médicamente la materialidad sexual de los cuerpos. Todas estas partes han sido formas de circunscribir a los sujetos, de introducirles una categoría que se asimila como profunda, propia y natural, y que funciona como una marca desde la cual se lee a esos sujetos. Este proyecto se desarrolló desde una perspectiva queer, de un yo marica, que buscadesnaturalizar esas categorías, degenerar una interferencia con la legibilidad de los sujetos, que es fundamental para ejercer el poder sobre los mismos.

El desarrollo del dispositivo de sexualidad, junto con la implantación de la biopolítica, fueron formas de poder centradas en la vida y en la producción del cuerpo y del sujeto. Esta forma de poder funcionaba administrando, organizando y para eso tuvo que poner nombre, generar clasificaciones y categorías. Propio de esa forma de poder es la demografía como ciencia de administración de la población, pero también lo es la nosología, la rama de la medicina que mejor podría ejemplificar el funcionamiento de ese poder, ya que justamente se trata de dar nombre, clasificar, ‘describir’, especificar las enfermedades, es decir de crearlas como enfermedades. La invención de la homosexualidad como patología en el siglo XIX que duró hasta las década de 1980 es un producto nosológico. Al igual que la disforia de género, patología con la que aún hoy se sigue diagnosticando a las personas

trans. Estas son formas de circunscribir, de hacer legible bajo la patología a los sujetos que producen disrupciones en el sistema de organización binario, como lo son el género y el sexo.

La cacería de bruja, como bien argumenta Federicci (2011), fue la forma violenta de erradicar todas las prácticas, los imaginarios y las concepciones del mundo que no eran compatibles con las nuevas formas modernas de poder. Las brujas eran agentes de saber y poder popular sobre el cuerpo, ejercían curaciones, rituales con uso de sustancias psicodélicas, y también eran conocedoras de métodos anticonceptivos, razón principal de su exterminio, ya que la reproducción quedará bajo control de los Estados (demografía, prohibición de aborto y métodos anticonceptivos) y del hombre; y todos los saberes del cuerpo se dejaran a las ciencias y en particular a la medicina.

Como he defendido, dudo mucho que la bruja haya sido la interpretación cristiana de la histeria como afirman algunos autores, no solo porque el punto más álgido de la cacería de brujas coincida con el surgimiento de las ciencias modernas —o porque muchos de los considerados fundadores del humanismo moderno hayan sido defensores de la caza de brujas— (Federicci, 2011), que es el mismo momento del surgimiento de la histeria moderna, sino porque además, analizando el funcionamiento de ambas estrategias, cacería de brujas e histerización de la mujer, parecen acciones complementarias. La una quita de las manos de las mujeres el poder anticonceptivo y demás saberes sobre su cuerpo, y la otra, la histeria, impone el deber reproductivo a la mujer como lo expuso Foucault (2011), ambas fueron necesarias para aumentar la población y la fuerza de trabajo para el capitalismo. No solo eso, pensar que los síntomas de la histeria como padecimiento fueron interpretados erróneamente bajo el pensamiento cristiano como brujería, quita el carácter político de la cacería de brujas y la importancia del papel de la bruja como agente de poder sobre el cuerpo, y además no permite ver el carácter también político que tuvo la histerización de la mujer en la modernidad.

La histerización jugó un papel importante en la construcción de la feminidad, cualquier signo de rebeldía o violencia de una mujer que pudiera asemejarla al carácter masculino podía ser diagnosticado como histeria. Al mismo tiempo sirvió para prescribir la sexualidad de las mujeres, que se limitó al sexo matrimonial que debía tener un fin reproductivo, o al orgasmo médico que se conocía como paroxismo histérico. Pero la histeria también tuvo un papel significativo en la construcción de la masculinidad, construyendo el exterior constitutivo de lo masculino en lo femenino, y patologizando cualquier carácter femenino en los hombres como histeria.

Por esta función reguladora y constitutiva de la diferenciación sexual propongo especulativamente en este trabajo al género como heredero de la histeria en su papel de distinción y clasificación de los sexos. La noción de género surgió desde la medicina, casi al



mismo tiempo que la histeria se dejó de considerar una enfermedad. El concepto género, se construyó como una identidad psicológica sobre el sexo natural que se podía asignar y constituir a través una enseñanza conductista, para así poder definir por medio de procedimientos quirúrgicos y hormonales el sexo de los niños intersexuales desde el género que se les asignaría.

El género y las técnicas médicas que se desarrollaron junto a esta concepción de la sexualidad, son algunas de las formas actuales de regular y normalizar la sexualidad binariamente. Sin embargo existen también formas de saber que difieren de lo hegemónico, desde lo queer (o marica-boyero-trans-rarito) se han desarrollado teorías que permiten entender las formas en las que funciona y se naturaliza el género y el sexo, abriendo la posibilidad de transformar y deconstruir las normativas hegemónicas. La teoría queer penetra en El Conocimiento que se construye sobre los otros con una supuesta y fingida mirada objetiva, para subvertirlo, hacerlo raro y poner en evidencia la perspectiva ideológica que se supone objetiva.

Poner en cuestión la relación entre nombrar al otro y nombrarse a sí mismo, es de gran importancia para la teoría queer y no solo en la reapropiación de la injuria. Mientras que las ciencias, las leyes y las identidades hegemónicas nombraban al otro, a extraño, lo estudian y experimentan con ellos para producir conocimiento; los conocimientos contruidos desde lo queer parten de una enunciación propia, de un conocimiento situado (Haraway), de una experimentación con ellos mismos que invita (y no prescribe) a los otros a experimentar con el cuerpo propio, con la propia sexualidad y la propia identidad. Los saberes desarrollados desde lo queer no buscan definir ni demostrar, sino más bien minar de dudas lo que se ha construido como verdad sobre los otros, que desde esta perspectiva es nosotros o mejor, múltiples y diversos yoes.

La teoría queer propone apropiaciones subversivas de lo hegemónico, y desde esta perspectiva marica, he propuesto este proyecto como una guía de auto ayuda, apropiándome de este tipo de literatura que con su gran popularidad ha contribuido a consolidar una cultura empresarial del éxito, en la que el fracaso del sujeto depende siempre de sí mismo, de su actitud positiva y no de las estructuras sociales que en la gran mayoría de los casos produce estratégicamente el fracaso de muchos y el éxito de pocos. La promesa del éxito es una herramienta de normalización que incluso se usa para prometer llegar al éxito de la heterosexualidad. La perspectiva de mi guía es la del arte queer de fracasar (Halberstam, 2011):

Desde la perspectiva feminista, el fracaso ha sido constantemente mejor apuesta que el éxito. Donde el éxito femenino es siempre medido por estándares masculinos, y el fracaso del género a menudo significa liberarse de la presión de ser valorado por ideales patriarcales, no tener éxito para una mujer puede ofrecer placeres inesperados [traducción propia] (p.4)

Si el éxito está construido desde estándares hegemónicos, heterosexuales y masculinos,

un fracaso auto declarado y radical se constituye como una oportunidad y herramienta para construir una forma de existencia contrahegemónica. Este proyecto como una guía de autoayuda ofrece una ayuda para fracasar: este texto ha funcionado como un hypomnémata, como una forma de escritura de sí que funciona para digerir lo leído y convertirlo en parte del cuerpo propio. Buena parte de lo que atraviesa este texto son formas de feminidad, feminidades fuertes y rebeldes (y de estrategias para aplacar esa fuerza y rebeldía). Como autor de este texto he digerido la feminidad de las brujas y las histéricas para hacerla mía. Si mi homosexualidad pone en duda mi masculinidad, me aprovecho de esto para construirme la feminidad que yo quiero para mi misma. La feminidad valiente, violenta, rebelde y (micro)revolucionar de mi abuela Fidelina, que fácilmente hubiera sido juzgada como bruja por sus saberes y su autodeterminación, o diagnosticada como histérica por su braveza y defensa propia, es la feminidad que digiero para volverla mía. Y toda feminidad en un cuerpo de hombre es un fracaso del modelo hegemónico heterosexual de masculinidad, un fracaso que altera, que crea interferencias en la legibilidad que se constituye para un cuerpo masculino. Como los testimonios suelen ser parte esencial de la literatura de autoayuda, este fracaso personal es el que ofrece esta guía.

Para terminar, y no para cerrar, vuelvo al punto de inicio, el ano: “cerrar el ano es desfeminizar el cuerpo (...). No se trata de que los hombres tengan pene y las mujeres no, se trata de que los hombres se presentan como si no tuvieran ano” (Preciado, 2009, p.167). La construcción del cuerpo masculino parte de un sellamiento, de una impenetrabilidad que lo diferencia de la construcción del cuerpo femenino como penetrable. Por eso para una desnaturalización de la masculinidad se hace necesario destapar el ano del hombre. De esta forma este proyecto concluye proponiendo una abertura por la que una mismo pueda ver como su naturaleza ha sido construida y escrita, para poder construirse y escribirse una mismo. Así este proyecto queda abierto en sí.

# Bibliografía

Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Ed. Paidós

Butler, Judith (2011). *El género en disputa*. Barcelona: Ed. Paidós

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Ed. Paidós

Butler, Judith (2001). ¿Qué es la crítica?. Consultado el 15 de julio de 2016, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/es>

Cohen, Richard (2004). *Comprender y sanar la homosexualidad*. Madrid: Ed. Libros libres

De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Ed. Universidad Iberoamericana, instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Ed. Anagrama.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Ed. Pre-textos.

Department for Culture, Media and Sport UK (2016). Pornography Restrictions Law. Consultado el 19 de mayo de 2016, [https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/500729/AV\\_ConsultationDCMS\\_20160216.pdf](https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/500729/AV_ConsultationDCMS_20160216.pdf)

Didi-Huberman, George (2007). *La invención de la histeria*. Madrid: Ed. Cátedra

El Espectador (2012, 20 de noviembre). Senador considera que sexo entre homosexuales es “sucio, asqueroso y excremental”. *El Espectador*. Consultado el 10 de mayo de 2016, <http://www.elespectador.com/noticias/politica/senador-considera-sexo-entre-homosexuales-sucio-asquero-articulo-388137>

Federicci, Silvia (2011). *Calibán y la Bruja: Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.

Foucault, Michel (1988), *El sujeto y el poder*. Revista Mexicana de Sociología.

Foucault, Michel (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Ed. Paidós.

Foucault, Michel (2005). *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. México: Ed. Siglo XXI

Foucault, Michel (2011). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid: Ed. Siglo XXI

Foucault, Michel (2008). *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Ed. Paidós

Goldsmith, Kenneth (2015). Buenos Aires: Ed. Caja negra

Golubov, Nattie (2015). *La literatura de autoayuda como tecnología del yo*. En *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*. Consultado el 9 de mayo de 2016, [http://revistas.ibero.mx/filosofia/articulo\\_detalle.php?id\\_volumen=9&id\\_articulo=228](http://revistas.ibero.mx/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=9&id_articulo=228)

Halberstam, Judith (2008). *Masculinidad femenina*. Barcelona: Ed. Egales

Halberstam, Judith (2011). *The queer art of failure*. Londres: Duke University Press

Han, Byung-Chul (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Ed. Herder

Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ed. Cátedra.

Haraway, Donna J. (2004). *Testigo\_modesto@segundo\_milenio. Hombre\_hembra© conoce\_oncoratón®*. Barcelona: Ed. UOC

Llopis, María (2010). *El postporno era eso*. Santa Cruz de Tenerife: Ed. Melusina

Maines, Rachel P. (2001). *Technologies of orgasm: hysteria the vibrator and women's satisfaction*. Baltimore: Ed. Johns Hopkins University Press

Marston, C. & Lewis, R. (2014). Anal heterosex among young people and implications for health promotion: a qualitative study in the UK. *BMJ Open*. doi:10.1136/bmjopen-2014-004996. Consultado el 19 de mayo de 2016, <http://bmjopen.bmj.com/search?author1=C+Marston&sortspec=date&submit=Submit>

Meyerowitz, Joanne (2004). *How Sex Changed: a history of transsexuality in the United States*. Ed. Harvard University Press

Micale, Mark S. (2008). *Hysterical men: the hidden history of male nervous illness*. Ed. Harvard University Press

Papalini, Vanina (2013, Mayo-Junio). *Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo. (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común)*. En *Nueva Sociedad*, (245). Consultado el 15 de junio de 2016, <http://nuso.org/autor/vanina-papalini/>

Parque Explora (Productor). (2011), El jaguar y la telepatina del yagé / Amazonía Perdida. Consultado el 12 de mayo de 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=gK3BWngw7oI>

Preciado, Paul B. (2002). *El manifiesto contra-sexual, prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Ed. Espasa

Preciado, Paul B. (2010). *Pornotopía: Arquitectura y Sexualidad en <<Playboy>> durante la Guerra Fría*. Barcelona: Ed. Anagrama

Preciado, Paul B. Queer: historia de una palabra. Consultado el 24 de agosto de 2016, <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>

Preciado, Paul B. (2015). *Testo Yonqui*. Barcelona: Ed. Espasa.

Preciado, Paul B. (2009). Terror anal. En *El deseo homosexual*. Santa cruz de Tenerife: Ed. Melusina.

Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo (2011). *Por el culo: políticas anales*. Madrid: Ed. Egales.

Stone, Jon (2016, 12 de abril). UK Government concerned too many people could be trying anal sex. *The Independent*. Consultado el 20 de mayo de 2016, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/anal-sex-young-people-consultation-dcms-government-tories-worried-thatcher-a6980041.html#commentsDiv>

Wald, Christina (2007). *Hysteria, trauma and melancholia*. Nueva York: Ed. Palgrave Macmillan

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Ed. Egales



# Índice de imágenes

Fig.1 Barbara Kruger, 1989, tomado de [http://www.wikiart.org/en/barbara-kruger/untitled-your-body-is-a-battleground-1989?utm\\_source=returned&utm\\_medium=referral&utm\\_campaign=referral](http://www.wikiart.org/en/barbara-kruger/untitled-your-body-is-a-battleground-1989?utm_source=returned&utm_medium=referral&utm_campaign=referral)

Fig. 2 Michelangelo Merisi da Caravaggio. La incredulidad de Santo Tomás. 1602. Palacio de Sanssouci, Potsdam.

Fig.3 Catherine Opie, *Cathy (bed self-portrait)*, 1987.  
<http://arttattler.com/archivecatherinepie.html>

Fig. 4 De LaGrace Volcano, “Mo B Dick, Half & Half,” 1998  
[http://www.huffingtonpost.com/2012/09/18/del-lagrace-volcano-gender-variant-photographer-exhibition-new-york\\_n\\_1891863.html?slideshow=true#gallery/250551/0](http://www.huffingtonpost.com/2012/09/18/del-lagrace-volcano-gender-variant-photographer-exhibition-new-york_n_1891863.html?slideshow=true#gallery/250551/0)

Fig. 5 Intalación de Tracey Emin  
Tomada de <http://www.tate.org.uk/art/artworks/emin-is-legal-sex-anal-t11889>

Fig. 6 Self-portrait, 1978. X portfolio. Robert Mapplethorpe Foundation  
<http://smbhmag.com/robert-mapplethorpe/>

Fig. 7 Pegging  
<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fe/Wiki-pegging.png>

Fig. 8 Confesionario  
[http://www.santarrufina.com/img\\_web\\_santarufina/Reclinatorio-Confesionario-portatil-10291.jpg](http://www.santarrufina.com/img_web_santarufina/Reclinatorio-Confesionario-portatil-10291.jpg)

Fig. 9 Diván  
<http://www.mayhemrevista.com/wp-content/uploads/2013/07/divan.jpg>

Fig. 10 Toma de pantalla de mi Facebook

Fig. 11 Ilustración médica del siglo XIX, tomada de *An Illustrated Treatise on The Principles and practice of Nineteenth-Century Surgery* de Richard Barnett (2015)

Fig. 12 Grabado No. 68 de Los Caprichos de Goya. Museo del Prado.  
tomado de [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218\\_origen\\_brujas\\_fin\\_de\\_dv](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218_origen_brujas_fin_de_dv)

Fig. 13 Alberto Durero: “Bruja montando una cabra al revés”. Museo Británico  
tomado [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218\\_origen\\_brujas\\_fin\\_de\\_dv](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218_origen_brujas_fin_de_dv)

Fig. 14 Círculo Mágico, John William Waterhouse. Tate Britain.

tomado de [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218\\_origen\\_brujas\\_finde\\_dv](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/12/141218_origen_brujas_finde_dv)

Fig. 15 Ducha pélvica, de alrededor de 1860  
Tomado de Technology of Orgasm de Maindes (2001)

Fig. 16 El vibrador y la batería de Weiss de 1883  
Tomado de Technology of Orgasm de Maindes (2001)

Fig. 17 El vibrador Chattanooga usado en el ano de un hombre en 1904  
Tomado de Technology of Orgasm de Maindes (2001)

Fig. 18 El vibrador de John Butler de 1888  
Tomado de Technology of Orgasm de Maindes (2001)

19. Ilustración del siglo XIX de cinturón para evitar la masturbación  
Tomado de *An Illustrated Treatise on The Principles and practice of Nineteenth-Century Surgery* de Richard Barnet (2015)

Fig. 20 Charcot demostrando la hipnosis en una mujer histérica.  
Pintado Pierre Andre Brouillet, 1887, Facultad de Medicina, Lyon  
tomado de [https://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Martin\\_Charcot](https://en.wikipedia.org/wiki/Jean-Martin_Charcot)

Fig. 21 Fotografía de Regnard. *Contractura de la Cara*  
Tomado de *La Invención de la Histeria* de Didi-Huberman (2007)

22. Vaciado en escayola realizado en vivo para el museo de vaciados de la Salpêtrière.  
Tomado de *La Invención de la Histeria* de Didi-Huberman (2007)

Fig. 23 y Fig. 24 Fotografía y vaciado del mismo caso. Del dossier de clínico de Charcot  
Tomado de *La Invención de la Histeria* de Didi-Huberman (2007)

Fig. 25. Tabla de Richer del *gran ataque histérico completo*, con las posiciones típicas del ataque.  
Tomado de *La Invención de la Histeria* de Didi-Huberman (2007).

Fig. 26. Fotografía de Christine Jorgensen

Tomada de <http://transascity.org/files/history>

Fig. 27. Carte de la película *The First Man to Become a Woman*, sobre la vida de Christine Jorgensen  
Tomado de [https://garbolaughs.files.wordpress.com/2011/06/christinejorgensontory\\_poster.jpg](https://garbolaughs.files.wordpress.com/2011/06/christinejorgensontory_poster.jpg)



